

## **III - CRISTIANISMO**

BRANCA

## 13 - A guerra na terra de Jesus. Jovens lutam por construir um país\*

Todos temos ouvido falar das desgraças que afligem a Palestina, onde Jesus nasceu, viveu e morreu, com a guerra entre israelitas e palestinianos, entre judeus e árabes, com todos aqueles atentados de *kamikazes* ou bombistas-suicidas e mártires de Alá e com as retaliações sangrentas do exército de Israel. De forma genérica, pode-se dizer que é uma contínua guerra aberta entre árabes e israelitas, entre praticantes da religião muçulmana e da religião judaica, embora o problema seja bem mais complicado. De ambos os lados se luta por uma pátria, pelo direito à sobrevivência de dois povos.

Assim, todos ouvimos falar da *Intifada* dos palestinianos contra a ocupação israelita na região da Cisjordânia e da faixa de Gaza. Ora, *Intifada* quer dizer sublevação, levantamento popular, que se verificou de forma dramática precisamente há 2 anos, a 28 de Setembro de 2000, quando Ariel Sharon, então chefe da oposição parlamentar israelita e agora Primeiro Ministro de Israel, se atreveu a passar da zona do Muro das Lamentações à guarda dos judeus para o interior da Esplanada dos Templos (Haran el Sherif), onde os muçulmanos veneram Alá na Mesquita de El Aqsa (“a distante”, porque das 4 mesquitas sagradas, a mais afastada de Meca) e na Mesquita da Rocha ou Dourada, que recorda o sacrifício de Abraão sobre seu filho Isaac (Gn. 22). Os muçulmanos atacaram-no à pedrada, enquanto os soldados israelitas respondiam a tiro. Logo ali houve vários mortos. Desde então, os jovens muçulmanos atacam sempre à pedrada os soldados israelitas de ocupação, e é a isso que se chama *Intifada* ou “guerra das pedras”. A resposta israelita não tem sido nada tolerante e, desde então, já morreram 1.888 palestinianos, segundo dados da organização de defesa dos direitos humanos *Palestine Monitor*; só no ano de 2001 morreram 1.103 pessoas. Estes números foram fornecidos pelo jornal israelita independente “*Haaretz*” (A Terra) no dia 26/IX/2002.

---

\* Publicado em 16<sup>ª</sup> *Jornadas Culturais de Vila das Aves*. Vila das Aves: Fábrica da Igreja de S. Miguel das Aves, 2003. p. 159-187.

É doloroso dizê-lo, mas necessário para nos darmos conta da tragédia, que se passa no Médio Oriente, ali na Terra de Jesus, onde jovens lutam por uma pátria. Em 2001, o número das vítimas menores de 18 anos foi de 146, enquanto no ano de 2002 já vai nos 160. E isto sem contar com os 65 “assassínios selectivos” de activistas da resistência palestina e dos 39 militares palestinos mortos.

Teríamos ainda de apontar as casas destruídas pelo exército israelita, sabendo que entre 20/VI e 20/VIII, foram arrasadas 32 residências na Cisjordânia, em Ramallá e em Rafá, na faixa de Gaza. Deveríamos ainda falar do cerco da Igreja da Natividade e agora do cerco à “Mukata”, isto é, ao Quartel General da Autoridade Nacional Palestiniana, em Ramallá, onde Yasser Arafat esteve 15 dias cercado e continua ameaçado; tão pouco podemos esquecer os diversos raids que o exército israelita vai sucessivamente fazendo sobre lugares selectos, que julga sedes de movimentos terroristas, como no dia 7 de Outubro, quando com helicópteros e tanques atacou um refúgio do *Hamas* em Khan Yunis, abaixo de Gaza, matando 14 pessoas e ferindo cerca de 100.

Claro que, por outro lado, não podemos omitir os terríveis actos de vingança sobre civis israelitas desarmados por obra dos *kamikazes* palestinianos ou “Mártires de Alá”, que lançam o pânico nas populações e criam um clima de total insegurança, bem como os ataques aos habitantes judeus em colonatos em zonas ocupadas.

Parece infundável esta luta dos dois povos etnologicamente tão aparentados e com duas religiões, que ambas se regem pela antiga Lei da vingança ou de Talião: “Vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé, queimadura por queimadura, ferida por ferida, contusão por contusão” (Ex. 21, 22; Lv. 24,17-19; Dt. 19, 21 - Alcorão, Sura II, 173,190; IV, 94; V, 48,49; XVI, 127; XVII, 35; XXII, 59; XLII, 38). Já agora, reparem como a doutrina de Jesus e a mentalidade cristã se situa nos antípodas desta lei ao pregar o perdão e o amor dos inimigos: “Foi dito aos antigos: Olho por olho, dente por dente. Eu, porém, digo-vos a vós: Não oponhais resistência ao mau” (Mt. 5, 38-48). É preciso atender bem a isto para perceber a diferença de mentalidade entre o Oriente e o Ocidente, mesmo a nível político.

Como se vê, é com base na lei da vingança que se cria esta interminável espiral de ódio e de morte, que a tranquilidade dos ocidentais dificilmente aceita e compreende. E, todavia, o ambiente de guerra e insegurança é bem real e quase quotidiano. Este esboço de quadro negro basta para, do ponto de vista humano e cristão, não ficarmos indiferentes a tão desumana tragédia, quando tanto se fala de direitos humanos e de paz. Bem avisado andou o Conselho Pastoral da Vila das Aves em trazer este ano o tema à colação e à reflexão dos presentes; em nome da fé e solidariedade cristã, não podemos ficar indiferentes a tal tragédia, que afecta a vida e a dignidade das pessoas.

Creio que há duas maneiras de ver e estudar esta terrível situação: Uma pela história antiga daqueles lugares, conforme as narrativas da Bíblia. Outra pelos dados da história recente naquela região, que teimam em chamar Palestina. É que a presente situação de guerra assolapada representa um síndrome bem antigo, por isso, na minha tese de doutoramento sobre “Hebreus e Filisteus na Terra de Canaã” (FLUP, 1993), eu punha em subtítulo “Nos pródromos da questão palestina”. É que, de facto, os palestinianos de agora são, em certa medida, os sucessores dos filisteus dos tempos bíblicos e, portanto, as lutas antigas de judeus e filisteus constituem antecedentes a ter em conta para avaliação das inimizades e guerras actuais entre judeus e palestinianos.

Vou, pois, tentar dar-vos uma aula de história, que abarque as duas perspectivas, porque a história antiga pode ser chave hermenêutica para ajudar a perceber e esclarecer o problema da luta actual entre israelitas e palestinianos.

## **I - Israel e os Palestinianos antigos ou Filisteus**

Intencionalmente, vou usar o termo Palestina para, desde já e à partida, esclarecer a terminologia que, hoje, tanto se repete sem verdadeiro conhecimento da história e da realidade, que o termo envolve, e os problemas políticos que tem acarretado na diacronia do tempo e da história da região. Diga-se, entretanto, que, quando hoje falamos de Palestina, de maneira geral referimo-nos a Israel e aos territórios que os árabes ou muçulmanos ocupam ou reivindicam sob o nome de Palestina. Neste sentido, e para desfazer equívocos, digamos, desde já, que Jesus não nasceu na Palestina, mas na Judeia dominada pelos romanos.

A construção dum país, na chamada Palestina, tem de ser vista, como disse, em duplo sentido: do lado dos israelitas-judeus e do lado dos palestinianos-muçulmanos e, por isso, envolve, desde logo e à partida, o perigo duma visão, que facilmente pode ser acusada de unilateral e partidária. Da nossa parte, tudo faremos para, historicamente, apresentarmos de forma correcta e compreensível esta questão dolorosa e preocupante, mas, afinal, muito mais antiga do que se pensa.

### **1. Do antigo Israel à Palestina**

Falar hoje da Palestina leva-nos a uma terra do Médio Oriente Próximo, que só no séc. IV da era cristã foi baptizada com esse nome. Antes era Retenu, Huru, Pa-Kena`an, que assim aparece nos textos mais antigos do Egipto, que por volta do séc. XIV a.C. dominava a região. Por isso, a própria Bíblia quando fala da entrada dos hebreus naquela terra, fala da conquista de Canaã (séc. XII a.C.), há cerca de 3200 anos.

A partir daí, com a ocupação hebraica, chamaram-lhe Israel, Judá (Judeia). Mas, para os judeus, aquela terra, a Terra Santa, é sua por promessa de Deus aos Patriarcas. Primeiro foi a promessa a Abraão (Gn. 12, 1-4), depois tantas vezes repetida, quer na altura do Êxodo (Ex. 3,7-10), quer ainda a David (2 Sm. 7,5-16; 1 Re. 2,4) e ao longo da história da salvação do povo judeu (Is. 2,2-5; 11,1-9), sobretudo depois do desastre do Cativo de Babilónia (Ez. 36). Com efeito, a terra de Canaã, onde, segundo a promessa de Deus, “corre leite e mel” (Ex. 3,8), passou a ser para os judeus a sua terra, “a terra de Abraão, de Isaac, de Jacob e da sua descendência para sempre”, a terra dos Pais, de peregrinação, de herança, a terra santa de Israel ou da Judeia.

Os judeus contemporâneos, como os judeus dos tempos bíblicos, têm consciência e estão convencidos que a terra de Canaã lhes pertence, porque ela é uma dádiva do seu Deus que, por eles, combateu como “um guerreiro”: “O nosso Deus é um guerreiro”, cantava Moisés, no grande “*Te Deum*” de acção de graças depois da derrota dos egípcios na travessia do Mar Vermelho (Ex. 15,3). Daí em diante, para a mentalidade bíblica, nas lutas pela conquista da Terra Prometida, a acção de Deus estava primeiro e sem Ele nada se podia fazer, como demonstra a epifania do Anjo do Senhor a Josué antes da conquista de Jericó (Jos. 5,13-15), anjo que se declara “chefe dos exércitos do Senhor”.

Todo o Antigo Testamento, mas sobretudo os livros do Pentateuco, abundam na ideia de que a Terra de Canaã foi dada por Deus ao Seu Povo. Por isso, verbos como “*dar, conduzir, fazer entrar*” são fórmulas através das quais os escritores sagrados da Bíblia exprimem a sua convicção de que a posse daquela terra era uma dádiva divina dum Deus que luta pelo Seu Povo Eleito. “A ti e à tua descendência darei esta terra”, prometeu Deus a Abraão, o Patriarca de Israel (Gn. 12,7). Com razão, depois, as vitórias da conquista de Canaã são consideradas como acções de guerra santa de Javé<sup>1</sup>, e as vitórias verdadeiro “Dia de Javé”, em que o Senhor manifestou a sua bondade e fidelidade para com o povo que escolheu e protege. De forma explícita, a fonte sacerdotal (P) do Pentateuco liga a posse daquela Terra de Canaã (Palestina) às promessas de Deus aos Patriarcas (Gn. 18,6). Estes textos criaram na mentalidade do povo hebraico ao longo dos tempos a convicção de que aquela terra era dos judeus por direito de herança hereditária e perpétua. Terra de promessa de Deus, terra de peregrinação para os Patriarcas, terra de herança ou posse para o povo, terra dos hebreus (Gn. 40,15) com o facto consumado da ocupação de Canaã por Josué, e, por consequência, Terra de Israel (1 Sm. 13,19; Ez.7,2), Terra de Judá (1 Mc. 9,1) ou Judeia. Quando da divisão do

---

<sup>1</sup> VAN DER LINGEN, Anton - *Les guerres de Yahvé*, Paris, Cerf, 1990 (Col. *Lectio divina*, 139).

reino de David-Salomão, em 931 a.C., o reino do Norte chamar-se-á Israel e o reino do Sul Judá. Após o Cativo de Babilónia, Judá será o nome a prevalecer, formando a 5ª Satrapia ou 5ª Província persa (Esd. 4,10, 5,3). Mas a convicção, ou melhor dito, esta fé de que a Terra de Canaã era sua, por promessa de Deus, nunca os judeus a perderam nem esqueceram, mesmo depois da destruição de Jerusalém e da Diáspora entre os pagãos. Por isso, na noite de Páscoa, depois da celebração da Ceia ritual, faziam cantando o esperançoso voto: “Para o ano que vem, em Jerusalém!”. É este mito original, como diriam os sociólogos modernos, que vai incentivar nos nossos dias o regresso dos judeus à saudosa terra de seus Patriarcas.

## **2. Donde veio, então, a esta terra o nome de PALESTINA?**

A esta terra de Canaã, possuída em grande parte pelos israelitas, se acoplou também, quase em rivalidade permanente, a Pentápole Filisteia, uma vez que os Filisteus, um grupo dos Povos do Mar, que tentaram invadir o Egípto, foram repelidos pelo faraó Ramsés III (1198-1166 a.C.) e vieram instalar-se na faixa costeira sul de Canaã. Nessa altura, estavam os israelitas ou judeus ocupados na conquista de Canaã ou Terra Prometida, conforme conta o livro bíblico de Josué, entrando pelo lado do deserto oriental. Travou-se, por isso, uma luta sem quartel entre israelitas e filisteus, e mesmo com as lutas do heróico Sansão (Jz. 13-16), as guerras de Saul, primeiro rei de Israel, e depois com David, bem marcado pelo duelo com o gigante Golias (1 Sm. 17), o que é certo é que os israelitas nunca puderam impor-se aos filisteus, os quais continuaram a viver lado a lado com os hebreus nas cinco cidades da chamada Pentápole Filisteia (Gaza, Ashdod, Ashkelon, Eqrone e Gat) e conseguiram mesmo sobreviver aos israelitas. Curiosamente, é nessa zona, principalmente na faixa de Gaza, que se concentram hoje os palestinianos.

Heródoto<sup>2</sup>, historiador grego do séc. V-IV a.C., foi o primeiro a usar o termo PALESTINA para indicar o território costeiro do sul de Canaã, onde viviam os filisteus, mas também o território global de Canaã, onde viviam os judeus, chegando a identificar Síria e Palestina. Por conseguinte, o termo PALESTINA/Siro-Palestina está linguisticamente ligado aos antigos filisteus, que, em egípcio se chamavam PELESHET, e em hebraico PELISHTYIM. Tal designação usaram outros escritores antigos como Ptolomeu, Políbio, Plínio o Jovem e Flávio Josefo.

Quando em 63 a.C. as tropas romanas comandadas por Pompeu ocuparam a Judeia, onde reinavam os hasmoneus, o reino destes foi integrado na Província romana da Síria, até que a liberalidade dos romanos deu a Herodes o Grande (37-4 a.C.) o reino da Judeia. Com a deposição de Arquelau, filho de Herodes

---

<sup>2</sup> HERÓDOTO - *Histórias*, I, 105; III, 19; VII, 89.

o Grande, a Judeia desde o ano 6 até 135 da era cristã passou a ser governada por um Procurador romano. Foi neste contexto histórico-geográfico que viveu Jesus Cristo e se desenrolaram os primórdios do Cristianismo. Não esqueçamos, contudo, que nesta situação de submissão e dependência, sempre os judeus lutaram contra a ocupação romana, ficando famosos os atentados dos zelotes, que, desgraçadamente, só arrastaram o país para a ruína. Foi assim que teve lugar a 1ª Guerra Judaica (66-70), descrita por Flávio Josefo no livro “*De Bello Judaico*”. Quando, finalmente, Tito conquistou Jerusalém e submeteu os judeus, os romanos cunharam, como troféu, as belas moedas “*Judaea capta*”, que exprimem a tragédia da submissão através do símbolo duma mulher, a Judeia, a chorar debaixo duma palmeira. Foi o começo da grande Diáspora ou dispersão dos judeus pelo mundo dos pagãos, que havia de durar até à moderna questão palestina.

A situação de ocupação romana e de submissão judaica durou até à 2ª Guerra Judaica. Na verdade, em 132 apareceu um resistente judeu, que assumiu o significativo e messiânico nome de Bar Kokheba, isto é, Filho da Estrela. Formou um exército de resistentes e começou a atacar as tropas romanas de ocupação até ser desbaratado em 135 na célebre tomada de Masadá, o último reduto heróico-trágico da resistência. Como castigo contra aquele povo irrequieto e revoltoso, o imperador Adriano destruiu a cidade de Jerusalém e reedificou-a como cidade tipicamente romana, dando-lhe o seu nome de “*Aelia Capitolina*” e, como castigo para fazer desaparecer o nome de Judeia, em prática de “*deletio memoriae*”, apagamento de memória, fez daquele território uma província romana com o nome de Sírio-Palestina.

Feita a reorganização administrativa do Império Romano em 359, por ordem de Constâncio, passou a haver duas Províncias no antigo Israel ou Judeia: a *Palaestina* e a *Palaestina Salutaris*. Era esta última que englobava a antiga Judeia, conforme testemunhava, em 390, S. Jerónimo: “*Judaea quae nunc appellatur Palaestina*”<sup>3</sup>.

Por sua vez, em 409, o imperador Teodósio dividiu o território em três Palestinas: *Palaestina Prima* (Idumeia, Judeia, Samaria e parte da Pereia); *Palaestina Secunda* (Planície de Esdrelão, Galileia, Galaunítida e parte da Decápole); *Palaestina Tertia* (Néguev, Sinai, Arabá e parte da Arábia). Foi, portanto, sob o nome de Palestina que os Padres e grandes escritores da Igreja antiga designaram aquela região. Ao conquistá-la no séc. VII, os árabes chamaram-lhe URDUN (Distrito do Jordão), mas o nome Palestina tinha ganho raízes e foi, assim, que chegou à modernidade. Os árabes modernos ou muçulmanos que ocupam a região viram-se, deste modo, designados por um nome premonitivamente

---

<sup>3</sup> HIERONIMUS - *Commentarium in Ezechiel*, 27,17, “PI”, XXV, 256.



hostil aos judeus, nome que lhes vem dos filisteus antigos e contém em si o estigma de anátema ou condenação, que os romanos lançaram aos judeus.

## II - A moderna questão Palestiniana

Os anos 70 a 135 da era cristã foram fatais para os judeus. Por força da ocupação romana <sup>4</sup>, para sobreviver, tiveram de se dispersar pelo mundo fora da sua terra. Amparados e confortados pela religião e unidos pela língua sagrada da Bíblia, apesar de tudo, não se dissolveram nas nações perdendo a sua identidade; mantiveram firme a sua fé e a consciência da sua raça, bem como o desejo de voltar à “terra dos pais”, e até foram aparecendo vários pretensos Messias a tentar restaurar Israel.

Sob a influência das ideias modernas de liberdade e independência, que o Iluminismo e a Revolução Francesa tinham valorizado, surgiu o Movimento Sionista. Na verdade, Sião, Filha de Sião, Santa Sião é, na Bíblia, o designativo antigo e nobre da cidade de Jerusalém. Por isso, esse termo serviu aos judeus da modernidade para fazer renascer o sonho do regresso à terra dos pais, alimentado pela teologia bíblica da Terra Prometida. As perseguições na Europa, os autos de fé da Inquisição, os *pogroms* na Rússia depois do assassinato do czar Alexandre II, em 1881, tudo isso fez com que intelectuais judeus se unissem à volta de Peretz Smolenski, em Viena, para reivindicar um estado civil judaico na Palestina, então sob domínio turco-otomano. Em 1890, o socialista Nathan Birnbaum criou o termo SIONISMO para indicar este movimento em vista da criação do dito estado, partindo do emblemático e antigo nome de Jerusalém, a Santa Sião. Surgiram um pouco por toda a parte nas comunidades judaicas os “Amantes de Sião” (*Hobebej Zion*). O homem carismático para reunir a nível internacional este movimento foi Teodoro Herzl, nascido em 1860 em Budapeste; ele foi o visionário da ideia de protecção dos judeus, publicando em 1896 o livro “*O Estado Judaico*”, uma espécie de guia para obter a independência nacional dos judeus. Em 1897 convocou em Basileia o I Congresso Sionista Mundial, conseguindo criar uma Agência Colonial Judaica e uma agência de imprensa sionista em várias línguas para suscitar um movimento envolvente dos judeus espalhados pelo mundo. Ele próprio escreveu: “Aqui (em Basileia) criei o Estado Judaico”! Dado o desinteresse dos estados europeus e turco pela ideia, chegou a pensar no Uganda e depois até em Angola. Morrendo jovem de 44 anos em 1904, as suas ideias não caíram em saco roto. Apesar de divergências, Hayim Weizmann, que havia de ser o primeiro

---

<sup>4</sup> RAMÓN AVASO, José - *Iudaea capta. La Palestina romana entre las dos guerras judías (70-132 D.C.)*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1990.

Presidente do novo Estado de Israel, defendia uma deslocação gradual de judeus para a Palestina. Claro que na Palestina viveram durante a Idade Média pequenos grupos de judeus quase em “ghettos”. De facto, porém, os judeus começaram desde 1870 a deslocar-se para a Palestina, provenientes de diversas partes do mundo. Era o começo da “*Aliá*” ou subida para a terra dos pais. Iludindo as restrições turcas sobre a emigração judaica, os pioneiros trataram de comprar pequenas propriedades aos árabes e iam-nas cultivando com a ajuda de mecenas europeus como o Barão de Rothschild, um capitalista judeu de Londres. Em 1878, um grupo de judeus saídos de Jerusalém funda o colonato de Petaḥ Tiqvá = Porta da Esperança (Os. 2,17), que, para eles, assumia as dimensões dum verdadeiro programa para o desenvolvimento agrícola. Em 1901, organizou-se a Fundação Nacional Judaica para adquirir terrenos na Palestina. Desta maneira, em terras compradas aos árabes, foi surgindo na Palestina uma constelação de pequenos colonatos judaicos dedicados à agricultura (trigo, uvas, azeite). São os pioneiros e precursores do novo Israel. Estão neste número as povoações de Rishon le Zion; Zikron Ya´akov, Rosh Piná. Em 1904 começaram a chegar grupos de judeus da Rússia, Polónia e parte oriental da Europa, quase todos imbuídos das ideias do socialismo. Estavam acalentados por ideais utópicos da classe trabalhadora e cheios de iniciativas para fomentar o desenvolvimento daquela terra, criando em 1905 os movimentos sindicais do *Poaley Zion* (Trabalhadores de Sion) ou *Hapoel Hatzair* (O jovem trabalhador). Entre eles contavam-se os grandes obreiros do novo Israel: David Ben Gurion, que havia de declarar a independência do Estado de Israel; Elias Golomb, director da *Haganá*, o primeiro exército de defesa, e outros que agiram mais no plano diplomático. É nesse período, entre 1908-1911, que se fundam, por acção dos sionistas, cerca de vinte lugares de ocupação judaica, a começar por aquela que havia de ser a emblemática cidade de Tel Aviv (Colina da Primavera) nas dunas areentas do mar, a norte de Jafa, ocupadas por judeus vindos da Mesopotâmia. Para bem adestrar os emigrantes judeus no cultivo da terra criou-se em 1908 a Companhia para o Desenvolvimento da Terra na Palestina. Naturalmente, que os árabes pobres, que tinham vendido as suas terras, se deram conta do que iam perdendo, das transformações que se realizavam, dos novos e modernos costumes que se introduziam e da pressão a que estavam a ficar sujeitos. Depois da longa convivência com as pequenas e antigas comunidades judaicas, isso fazia vir ao de cima a resistência e a oposição entre os árabes, que há centenas de anos, possuíam a terra e os novos ocupantes judeus. Jovens árabes iniciaram incursões contra os estabelecimentos judaicos, e apesar do governo turco, acalentaram, também eles, o sonho nacionalista. A entrada do império otomano na I Grande Guerra de 1914-18 ia precipitar os acontecimentos. Os turcos perseguiram e expulsaram judeus, como Ben Gurion, e só a diplomacia de

Weizmann conseguiu mantê-lo na Palestina como *leader* do movimento sionista. Estava a nascer a moderna questão palestina, ao mesmo tempo que se acendia a chama do nacionalismo árabe e se criavam os novos estados muçulmanos do Egipto, Síria, Líbano, Transjordânia, Iraque e Arábia Saudita.

### **1. O confronto de árabes e israelitas, de muçulmanos e judeus**

Tendo emigrado para Inglaterra e colaborando, enquanto engenheiro no fabrico de armas para a I Grande Guerra, Weizmann conseguiu dos ingleses bons ofícios diplomáticos em favor de Israel. Assim, o ministro dos Negócios Estrangeiros, Artur Balfour, fez em 2/II/1917 a famosa declaração Balfour a Lord Rothschild, enquanto figura mais destacada da comunidade judaica britânica. Nessa declaração, pela primeira vez, a nível internacional, conforme as aspirações sionistas, se justificava “criar na Palestina um lar para o povo judaico”. Um ambicioso plano sionista (1919) reivindicava a Transjordânia e a Cisjordânia, na prática todo o antigo Israel unido.

Terminada a Guerra de 1914-18, com a derrota da Turquia, determinou-se a partilha dos territórios otomanos na Conferência de S. Remo (25/IV/1920). Mas, a emigração judaica alargava-se em ondas sucessivas de subida (*Alyá*) e só de 1919 a 1923 chegavam à Terra Prometida cerca de 37.000 judeus emigrantes da Polónia e Lituânia. Uma organização sionista (*Hehalutz*) ensinava novas técnicas agrícolas aos pioneiros que, com utopia e dinamismo, iriam formar os famosos *Kibbutzim* ou as primeiras aldeias colectivistas, verdadeiras alavancas do progresso agrícola e do ideal da independência e do socialismo (Golda Meir) e depois os *Moshavim*. Em 1939, já se contavam 25.000 trabalhadores nos *Kibbutzim*. Ali nasceram e cresceram os *Sabras*, à imitação dos cactos do deserto, os judeus nascidos na terra dos antepassados, cheios de coragem e de força para defenderem a sua nova e antiga pátria dos judeus. Em 1920, com os ideais do socialismo, já se tinha fundado a *Histadrut*, a poderosíssima Confederação Geral dos Trabalhadores em Israel, que agrupa os movimentos sindicais.

Em 24/VII/ 1922, a Sociedade das Nações atribuía à Inglaterra o Mandato sobre a Palestina. Fiel à Declaração Balfour, o Secretário de Estado para as Colónias, Winston Churchill, fomentou a emigração judaica para a Palestina. Entretanto, prevenido confrontos, os judeus residentes desde 1923 criaram a célebre *Haganá*, como corpo militar esquerdista e clandestino de defesa contra quaisquer atacantes e também a *Irgun Zvai Leumi*, braço militar da direita dirigido por Menahem Begin e ainda o *Palmach* e a *Stern*, unidades de carácter terrorista. No verão de 1929, por causa duma disputa sobre os lugares santos de Jerusalém, houve um confronto e, em quatro dias, morreram 133 judeus e 87 árabes.

Como rebentassem confrontos constantes entre árabes e judeus, com mortos e destruições, surgiram diversos planos de partilha da região entre árabes e judeus, dos quais o mais concreto era o de 1937, que os países árabes rejeitaram. Entre 1936-39, Montgomery enviado para manter a ordem na Palestina, contava que “O judeu mata o árabe e o árabe mata o judeu”. Os britânicos já não sabiam o que fazer e, com a Conferência de Londres e o Livro Branco de 1939, pareciam dispostos a esquecer a Declaração Balfour.

Com a II Guerra Mundial (1939-45) e todo o anti-semitismo alemão com a *Shoá* ou Holocausto e campos de concentração, os judeus tentam fugir para a América e Palestina. Em Londres (31/V/1946) desenha-se mais um plano de partilha da terra em 4 regiões com uma província árabe, uma província judaica, o distrito internacional de Jerusalém e o distrito do Néguev (deserto do sul).

Entretanto, dos cerca de 900.000 judeus que viviam dispersos pelos países árabes (Egipto, Marrocos, Síria, Iraque), entre 1947-48, perto de 600.000 emigraram para Israel e vão aí estabelecer-se em condições muito precárias, constituindo os seus descendentes uma boa parte da população actual de Israel. Entre 1945-46, 64 barcos partiram de diversos portos da Europa com 73.000 emigrantes judeus para a Palestina. No Museu Naval de Haifa ainda se podem ver alguns desses heróicos barcos, que, clandestinamente, conseguiram chegar carregados de judeus à terra dos antepassados.

Os britânicos redobram de vigilância e controle sobre os irrequietos judeus até que a *Irgun* lançou um potente atentado contra o Hotel David de Jerusalém (22/VII/1946), onde estava sediado o Quartel General britânico, destruindo parte e matando 91 pessoas. Chegava-se ao cúmulo da amargura entre judeus e ingleses. Confrontada com a intolerância de judeus e árabes, a Inglaterra, agastada, renuncia ao Mandato da Palestina e entrega à ONU a administração do território (18/II/1947). Em Setembro de 1948, é criada a Comissão Especial para a Palestina e a ONU com a *Resolução 181* aprova o plano de partilha da terra entre judeus e árabes (29/XI/1947). Nos primeiros meses de 1948, enquanto os judeus exultavam de alegria com a decisão, os árabes em Jerusalém e na região atacavam as comunidades judaicas causando cerca de 6.000 mortos.

## 2. A proclamação da Independência de Israel

Decididos os ingleses a deixar o Mandato da Palestina a 15/V/1948, na noite de 14/V/1948, David Ben Gurion antecipou-se e proclamou a independência do Estado de Israel (Medinat Israel); os judeus decidiam-se a depender de si mesmos. Foi um trabalho imenso e heróico que implicou recriar a nova língua do hebraico moderno, como elo de ligação afectiva a gentes emigradas da Rússia e países da Europa de Leste, doutras nações europeias e das Américas, mas ainda

doutros países árabes e até de África, sobretudo da Líbia e Etiópia. Hoje, Israel é um país plural, um cadinho de gentes contando também com milhares de árabes muçulmanos que se mantiveram no país.

Com efeito, o nascimento de Israel como nação independente no Médio Oriente representou um catastrófico tremor de terra nos países árabes circunvizinhos. Sentiram-se roubados pelos antigos “Dhimi”, os homens das Escrituras que, sob paga de imposto, o Alcorão permitia viver em paz entre os árabes muçulmanos <sup>5</sup>. Na verdade, os judeus tornavam-se “ocupantes duma terra muçulmana e portavam-se como senhores dela”. Por isso, a rejeição dos judeus e a destruição do Estado de Israel apareciam aos olhos dos árabes em geral como condição ontológica da sua própria sobrevivência. Os dirigentes dos países árabes eram os fautores dum anti-semitismo feroz, quer pregando a guerra genocida contra os judeus, quer fazendo propaganda política através de literatura antijudaica como “*Os protocolos dos sábios de Sião*”, “*Sacrifícios humanos no Talmud*”, e outro tipo de escritos propagandísticos de judeofobia, que acirravam, sobretudo na Palestina, o ódio entre árabes e israelitas, entre muçulmanos e judeus. Para eles, o diabo tanto era o judeu como o sionista. O choque das religiões servia para fomentar a luta pela libertação da terra que os muçulmanos possuíam desde o séc. VII, quando as tropas do califa Omar conquistam a Palestina em 634.

**1ª Guerra Israelo-Árabe ou da Independência (15/V/1948).** Na verdade, logo no dia a seguir à Independência, Israel teve de lutar com o seu exército (*Tsahal*) contra tropas coligadas do Egipto, da Transjordânia, da Síria, do Líbano e do Iraque. Um cessar-fogo foi declarado pela ONU a 29/V/1948 e outro a 15/VII/1948, mas as escaramuças duraram sete meses, pois os países árabes envolvidos na guerra só assinaram o armistício com Israel entre 24/II e 20/VII/1949. Nesta guerra da independência, tinha sido notória a inferioridade de forças do exército de Israel, que, apesar de tudo, conseguira sair vitorioso, ocupando parte da Cisjordânia, sem todavia libertar o bairro judaico de Jerusalém nem a Zona da Samaria a Hebron, que ficou ocupada pela Transjordânia ou Reino Hachemita da Jordânia desde 1/VI/1949. Era este o mapa da região, quando em 1961 eu fui estudar para a Jerusalém Velha, salvaguardada pela faixa da terra de ninguém, a chamada “*No man ’s Land*”, segundo a *Resolução 194* da ONU de 11/XII/1948.

Israel conseguiu a admissão nas Nações Unidas a 11/V/1949, sendo a Rússia a primeira nação a reconhecer “de jure” o Estado de Israel, ao passo que os Estados

---

<sup>5</sup> *Alcorão*, Sura III, 109-110; XXIX, 45.

Unidos só o reconheceram “de facto”. A sociedade hebraica foi-se estruturando democrática e socialisticamente. Dividida sobretudo em dois partidos maiores, o *Mapai* (trabalhista) e o *Likud* (conservador e mais radical). Deles surgiram os sucessivos governantes: Ben Gurion, Golda Meir, André Peres, Isaac Rabin, Ehud Barak, trabalhistas, e Menahem Begin, Isaac Shamir, Benjamim Netaniano, Ariel Sharon do Likud, uns mais pombas, outros mais falcões, mas todos pugnando heroicamente pela independência de Israel. Existem, claro, outros partidos como o *Maki* (comunista) e pequenos partidos da direita, religiosos e ortodoxos (*Shas*). Para além disso, formou-se a eficiente e terrível polícia secreta da *Mossad*, que tanto tem ajudado a descobrir e a liquidar inimigos de Israel. Diga-se, todavia, que no campo dos partidos em Israel tem havido grande alternância de governos, sempre dentro dum espírito notavelmente democrático.

**IIª Guerra Israelo-Árabe, ou do Suez a 29-30/X/1956.** O problema da água é vital no Médio Oriente e, por isso, Líbano, Síria e Jordânia questionavam Israel por causa dos recursos das águas do Jordão e do Yarmuq. O problema ganhou acuidade quando um comando árabe atacou um autocarro judaico de turismo na região sul do Néguev. Entretanto Nasser nacionalizara a favor do Egipto o Canal de Suez (26/VII/1956), impedindo a passagem a barcos de Israel e estabelecendo no Sinai, fronteiro com Israel, um autêntico arsenal de guerra que aticava a tensão nas fronteiras da Síria e da Jordânia. Para Israel, como a melhor defesa era o ataque, de surpresa, na noite de 29-30/X/1956, invadiu o Sinai. Quem não lembra Moisés Dayan, o homem do olho com uma venda negra, herói da batalha do Sinai? Depois, franceses e ingleses entraram na contenda por causa do Canal de Suez e Israel ocupou a faixa de Gaza e a quase totalidade do Sinai. Uma advertência da Rússia levou a que as forças da França e Inglaterra fossem substituídas por um contingente das Nações Unidas e Israel, sob pressão, retirou a 6/III/1957.

Em 1959, por parte dos árabes palestinianos nova força de combate aparecia com a criação da Al-Fatah de Abu Amar, nome de guerra de Yasser Arafat, isto é, o Movimento para a Libertação da Palestina. A 28/V/1964, no Cairo, com a Carta Nacional Palestiniana, a Cimeira Árabe criava a O.L.P, de que dependeriam directamente todas as outras frentes de libertação e de que Yasser Arafat assumiria o comando em 1969. Infelizmente, a união árabe é sempre muito mais aparente que real e logo surgiram facções, sobretudo as mais radicais da Frente Popular de Libertação da Palestina (FPLP) de Jorge Habache e o Conselho Revolucionário Fatah (FRC) de Abu Nidal.

**IIIª Guerra Israelo-Árabe ou guerra dos seis dias, 5/VI/1967.** A nova guerra resultou das apertadas medidas de Nasser sobre a passagem no Canal de Suez de bens para Israel e sobre a retirada das tropas da ONU, fazendo alinhar

o seu exército na fronteira de Israel. Deu-se então uma *Blitz-Krieg*, em que, num repente, a força aérea de Israel aniquilou no solo toda a aviação militar egípcia de fabrico soviético e, por mar, desbloqueou a entrada do Suez. Por terra, o exército judeu ocupou todo o Sinai até ao Suez, a parte oriental de Jerusalém e os montes Golan. Nasser reconheceu a derrota e aceitou o cessar-fogo proposto pelo Conselho das Nações Unidas, quadruplicando Israel o seu território de 20.800 km<sup>2</sup> para 89.859 km<sup>2</sup>, embora a Rússia cortasse relações diplomáticas com Israel. Mais de 1.000.000 de palestinianos ficavam sujeitos a Israel e muitos outros foram obrigados a viver em campos de refugiados, dentro e fora da Palestina. Daqui nasceram aquilo que as Nações Unidas classificam de territórios ocupados por Israel. O Conselho da ONU aprovou a *Resolução 242* (22/XI/1967) exigindo a retirada israelita dos territórios ocupados durante a Guerra dos Seis Dias e garantindo a liberdade de navegação em águas internacionais da região.

**IVª Guerra Israelo-Árabe ou do KIPPUR (6/X/1973).** Os atritos entre árabes e israelitas eram permanentes. Desde 1969 o Egipto e Israel viviam uma guerra de nervos e provocações constantes. O Representante Especial das Nações Unidas, o russo Gunnar Jarring, empenhava-se em aproximar os dois países, mas foi o Secretário de Estado americano, William Rogers, quem conseguiu levar esses países a aceitar um cessar fogo (8/VIII/1970). Entretanto, os radicais palestinianos dos *Fedayin* cometeram uma série de atentados e massacres que ficaram conhecidos como o “Setembro Negro” e levaram o rei Hussein da Jordânia a combatê-los como atentado ao seu próprio estado. Em 1972 houve também grande tensão na fronteira libanesa-israelita por causa dos campos de refugiados e de ataques de comandos palestinianos em Israel.

Quando no Egipto já governava Annuar Al-Sadat, deu-se o abate dum avião líbio (21/II/1973), que sobrevoava o Sinai, tendo morrido 106 pessoas. Como o Conselho de Segurança ficasse calado perante as reacções egípcias, este país fez um contingente atravessar o Suez e penetrar no Sinai quando Israel celebrava o Yom Kippur, a mais exigente das festas judaicas, o grande dia de expiação e perdão (6/X/1973), ao mesmo tempo que uma força militar conjunta da Síria e do Iraque penetrava nos montes Golan. Quando a vitória árabe parecia inevitável, os israelitas recuperavam os Golan chegando os seus aviões quase a Damasco e ganhavam de novo todo o Sinai. O Conselho da ONU lá votou a *Resolução 338* (22/X/1973) impondo um cessar fogo, que o Egipto logo aceitou.

A partir daí, sucedem-se as conferências de paz (Genebra, 21/XII/1973), pequenos acordos israelo-egípcios e Israel foi-se mostrando mais maleável. Desde Setembro de 1974, a ONU deu à OLP o estatuto de observador e Arafat pôde discursar nas Nações Unidas para defender a “questão palestiniana”, obtendo pela *Resolução 3236/XXIX* (22/XI/1974) o direito do povo palestiniano à

autodeterminação, enquanto, pouco depois, o Sionismo era considerado uma forma de racismo e discriminação racial.

Mas, um passo decisivo e corajoso foi dado pelo Presidente Egípcio Anuar Al- Sadat que, em 19/XI/1977, de surpresa e com escândalo para os outros países árabes, visitou Jerusalém, onde foi entusiasticamente recebido por Menahem Begin. Isso abriu, finalmente, o caminho para os Acordos de Camp David (17/IX/1978), que possibilitaram o acordo de paz (26/III/1979: James Carter) entre Egípto e Israel. Todavia, isso levou ao assassinato de Sadat (6/X/1981).

Israel retirou dos territórios egípcios cedendo o Sinai (1982), mas começou a ser atacado pelos militantes palestinos da OLP, sobretudo a partir do Líbano. Entre 1981-82 Israel invadiu o Sul do Líbano, cercou Beirute e fez grandes estragos e mortandades (Ariel Sharon) e, inclusive, bombardeou o complexo nuclear iraquiano de Bagdad, o que provocou a *Resolução 487* condenatória da ONU (19/VI/1981).

Uma delegação da Internacional Socialista com Mário Soares (28/VI/1982) visitou Tel Aviv e outras capitais árabes até que o Conselho de Segurança ordenou o fim das hostilidades e a retirada das forças israelitas, que foram substituídas por contingente militar da ONU. Houve propostas do presidente Reagan e da Cimeira Árabe em Fez (2/IX/1982), que apresentou uma negociável base de acordo, tendo sido, porém, rejeitado por Israel. Os cristãos árabes do Líbano, de certo modo apoiantes de Israel, revoltados com a violência da OLP, provocaram o morticínio dos campos de refugiados palestinos de Sabra e Chatila (16/IX/1982), levando os israelitas a retirar em meados de 1983.

Com períodos de acalmia e de recrudescimento, o ambiente de guerra foi-se mantendo, mas Israel aproveitou para estabelecer colonatos de judeus em terras ocupadas, para ganhar terreno e marcar a posse do mesmo.

**1ª Intifada (8/XII/1987).** Por causa dum incidente em Gaza, os populares palestinos, principalmente jovens, iniciaram uma nova e desgastante forma de revolta contra o exército israelita, dando começo à Guerra das Pedras (*Intifada*), que faz lembrar a luta de David e de Golias, ao contrário. Esta diferença de luta agravou a posição de Israel como país agressor e violento, que, de certa maneira, está a fazer aos árabes o que os alemães lhe fizeram na *Shoá* (Abbé Pierre).

Por sua vez, a 31/VII/1988, o rei Hussein da Jordânia abdicou juridicamente da posse da margem ocidental do Jordão, ocupada desde a Guerra dos Seis Dias por Israel. Entre 12-15/XI/1988 o Conselho Nacional Palestino reuniu em Argel, anunciou a criação do Estado da Palestina com Capital em Jerusalém segundo a *Resolução 181* (1947) da ONU, forma um governo provisório, e, de seguida, renuncia à prática do terrorismo. Os EUA ficaram satisfeitos, os países da UE, reunidos em Madrid (27/VI/1989), exigem o reconhecimento dos direitos



inalienáveis dos palestinianos e a segurança dos estados do Médio Oriente. Entretanto, em 1990, o Iraque anexava o Kuwait, com apoio da OLP de Arafat a Sadam Hussein, sem prever a guerra do Golfo (16/I/1991), a “Tempestade no deserto” com bombardeamento de Bagdad e a libertação do Kuwait. Meses antes, no temeroso mês de Novembro, eu estava em Israel a acabar a minha tese de doutoramento e pude ver a angústia do povo e a evacuação apressada dos turistas e estrangeiros, tendo eu saído para Roma. Entretanto, eram distribuídas à população residente máscaras de gás e, para manter Israel fora do conflito, os americanos deram-lhe protecção fornecendo os eficientes mísseis Patriot contra os Scud iraquianos. Neste contexto, Israel colheu dividendos políticos e financeiros enquanto a OLP de Arafat perdeu crédito e a *Intifada* sofreu um duro revés na simpatia dos povos.

Em 1/XI/1991 reunida em Madrid a Conferência Internacional de Paz, patrocinada pelos EUA e pela União Soviética, marcou o início das conversações directas entre Israel e países árabes. Trabalhando quase em segredo, em fins de Agosto de 1993, é anunciado em Oslo um acordo Israelo-Palestiniano com a “Declaração de Princípios”, que ficou conhecido como Acordos de Oslo. O governo israelita de Isaac Rabin aceitava a transferência da Cisjordânia e faixa de Gaza para a OLP e a criação dum governo palestiniano provisório. Por sua vez, a OLP reconhecia Israel, segundo a *Resolução 242* da ONU e rejeitava o terrorismo. A assinatura do tratado foi apadrinhada por Bill Clinton na Casa Branca a 12/IX/1993, e selado com o aperto de mão entre Rabin e Arafat. Vários pequenos acordos se fizeram entre Israel e a OLP para a normalização da situação e estabelecimento de Arafat e seu governo, que passou a controlar a Cisjordânia e a faixa de Gaza. Mas a população de Israel dividiu-se quanto a esta solução e Rabin caiu assassinado em Tel Aviv por um judeu ortodoxo em 14/XI/1994. Em face da política de harmonização, o Prémio Nobel da Paz do ano de 1994 foi atribuído a Arafat, a Rabin e a Shimon Peres, o ministro dos Negócios Estrangeiros de Israel, que negociara os Acordos de Oslo. Também em 1994, Israel e Jordânia fizeram as pazes. Por tudo isto, a década de 1990-2000 foi relativamente calma nos territórios sob ocupação e árabes e judeus viveram uma espécie de tréguas.

**IIª Intifada (28/IX/2000).** Tudo começou com o zelo intempestivo de Ariel Sharon, penetrando de forma arrogante na Esplanada das Mesquitas em Jerusalém, estando então ele na oposição israelita. Isso apareceu aos olhos dos judeus como um acto de coragem e de heroísmo por parte do homem que poderia dar segurança a Israel e evitar as cedências de Barak quando, inclusive, em Camp David, diante de Clinton (24/VII/2000), prometeu ceder até a parte de Jerusalém Oriental. Sharon venceu logo as eleições pelo Likud, prometeu paz e

segurança, mas a triste realidade tem sido o que quase todos os dias estamos a ver. A *Intifada* recomeçou e, desta feita, deu origem ainda aos corajosos e fanáticos mártires de Alá e a todos os atentados suicidas dos kamikazes que, mesmo no coração de Israel, em Jerusalém e Tel Aviv, em qualquer parte de Israel, têm causado centenas de vítimas civis. A insegurança campeia, o terror e a angústia alastram tanto do lado israelita como palestino e mesmo o cerco a Arafat em Ramallá e todas as acções militares de Israel não têm chegado para eliminar o atrevimento dos mártires da causa palestina, acicatados principalmente por terroristas do grupo radical *Hezbollah* de dependência shiíta, da Jihad islâmica e do *Hamas* (“Fervor”), que Arafat não controla. Por isso mesmo, a 15/III/2002 Israel renegou os Acordos de Oslo, seguindo-se a série infindável de ataques do exército israelita e a resposta vindicativa imediata dos grupos que escapam à Autoridade Palestina. As atrocidades dum lado e doutro são constantes e, embora os EUA sejam protectores de Israel, nem a diplomacia americana nem as recomendações da ONU têm conseguido deter a determinação de Sharon, conhecido como o “carniceiro de Beirute”, enquanto os países árabes parecem tolhidos e expectantes. Nem mesmo a intervenção da Santa Sé, com as visitas dos Papas Paulo VI e João XIII à Terra Santa e seus dramáticos apelos à paz, têm sido capazes de obter a melhoria da situação e diminuir os sofrimentos humanos das famílias destroçadas.

## **Conclusão**

Depois do historial, que acabámos de reconstituir brevemente, surge a pergunta incontornável: A paz será possível neste barril de pólvora do Médio Oriente, Terra de Jesus Cristo, Príncipe da Paz? Este é o nó-górdio da questão palestina. Não sei se a diplomacia internacional será capaz de o resolver. Aquilo que aproxima cultural e religiosamente o povo judeu e o povo muçulmano é precisamente aquilo que política e nacionalisticamente os torna repelentes um ao outro e em que a via do diálogo vira luta e guerra. Dado o ódio dos dois povos, o orgulho nacionalista e o princípio religioso da Lei da Vingança por que se regem, temos de reconhecer que, para eles, os critérios de pacificação não correm à maneira ocidental, pois, para os acordos, descobrem sempre sofismas e problemas de casuística. Exige-se muita coragem e rebeldia até dos próprios governantes locais, como aquela que levou Sadat a Jerusalém, ou o falcão Rabin a negociar como pomba mansa um compromisso para bem das populações. Com homens da tèmpera militaresca de Sharon e a intransigência fanática de muitos árabes e muçulmanos, a paz na Palestina está adiada e continuará a ser uma miragem. Há, sem dúvida, o problema essencial duma pátria para judeus e árabes

palestinos e a sua convivência pacífica, mas subsistem a dificuldade de alojar os milhões de refugiados com famílias divididas, a questão da partilha das águas, o abastecimento de petróleo, o desmantelamento de muitos colonatos judaicos em terras ocupadas aos palestinos, o sustento de muitos operários palestinos, que têm necessidade de trabalhar em Israel. Existe ainda o problema crucial de Jerusalém reivindicada por israelitas e palestinos como sua capital histórica e a grave preocupação pela salvaguarda e acesso internacional aos Lugares Santos das religiões monoteístas. Acima de tudo, está uma questão de mentalidade, que não entra no coração de judeus nem de muçulmanos e que a respectiva religião não ajuda a resolver. Nenhum destes povos é o demónio do outro, e ambos os povos podem coabitar sem precisar de atirar o outro ao mar.

Judeus e árabes estão metidos numa camisa de sete varas em nome de Javé e de Alá, como se tudo não passasse duma guerra santa para impor um Deus maior. “Paz ! Paz! e não há paz” (Jr. 6,14; 8,11; Ez. 13, 10), assim o desesperado e ansioso grito, que ressoa naquela terra desde os tempos antigos, quando Israel era ainda uma nação.

Modernamente, pelos laços históricos da sua presença em Canaã e pelo “*Statu quo*” aprovado pela ONU, Israel tem direito a que os palestinos e árabes em geral lhe reconheçam a legitimidade de ter uma pátria na terra dos seus antepassados bíblicos. Em contrapartida, Israel deve reconhecer o direito dos palestinos a uma pátria na terra, que ocupam desde o séc. VII, e desistir dos sofrimentos que, desnecessariamente, está a infligir àquele povo. Por consequência, a solução está na aceitação do princípio da tolerância mútua, que ambos os povos se devem e no reconhecimento de pátrias distintas, reconhecidas pela comunidade das Nações Unidas.

Não esqueçamos que Judaísmo e Islamismo nasceram sob o signo da guerra, dentro do princípio sociológico do “dente por dente, olho por olho”. Que o Deus da Bíblia nos faça intercessores esclarecidos, pedindo a paz para a Terra de Jesus com o Salmista: “Paz sobre Israel” (Sl. 124, 5)! *Chalom-`al Israel!* Na perspectiva cristã das bem-aventuranças só os pacificadores serão chamados “filhos da paz” (Mt. 5, 9)!

Esperemos que na Cimeira de Aqaba (4/VI/2003), reunida sob a tutela do Presidente dos EUA, Jorge W. Bush, autor do projecto “Roteiro para a Paz”, o Primeiro-Ministro de Israel, Ariel Sharon, e o Primeiro-Ministro da Autoridade Palestiniana, Mahmud Abbas, mais conhecido como Abu Mazen, consigam acabar com a *Intifada* e fazer a evacuação dos colonatos como meio de construir a Paz no Médio Oriente! Nem sempre, porém, o que os homens compõem é o que Deus dispõe.

## **14 - O Domingo: Dia do serviço do Senhor e do descanso do Homem\***

O Domingo é a primeira festa cristã, aquela em que os cristãos celebram a Páscoa semanal em honra do Senhor Ressuscitado. Todavia, do ponto de vista histórico e religioso, nunca compreenderá perfeitamente o alcance teológico e simbólico do Domingo Cristão quem não o relacionar com o Sábado judaico, em que radicam algumas importantes consequências práticas para a observância do Domingo e sua pastoral. Certamente por isso, é que muitos cristãos, perante a materialização da vida e o hedonismo consumista moderno, abandonam e fogem das exigências essenciais do Domingo. Dentro duma perspectiva de história bíblica, equacionando o que o Sábado é para os judeus e o Domingo deveria ser para os cristãos, vou procurar realçar como, afinal, o Domingo é um dia de serviço do Senhor e de descanso do homem e, por isso mesmo, um bem que é preciso defender com convicção. Neste sentido, devemos perceber a raiz bíblico-judaica de muitas crenças e práticas cristãs, de que a observância do Domingo é um caso exemplar.

### **I - O Sábado e a sua especificidade festiva**

**1. Origem do Sábado.** Na língua hebraica existe uma evidente relação entre Sábado ou “descanso” (*Chabbat*) e o número “sete” (*Cheba*), certamente por o Sábado ser o sétimo dia da semana de sete dias. A divisão da semana em sete dias, porém, não é uma invenção judaica. Se Israel, religiosamente, é um caso à parte, do ponto de vista cultural está inserido no âmbito da cultura dos povos da Meia-Lua ou Crescente Fértil, que da Mesopotâmia se estende ao Egito. Qualquer que seja a origem da palavra hebraica *Chabbat*, há uma evidente semelhança entre ela e a palavra acádica *Chappatu*. Nesta relação evidencia-se o contacto com a Mesopotâmia, sobretudo no tempo do Exílio dos judeus em Babilónia (586-538 a.C.). Aliás, os nomes dos meses babilonenses sobrepõem-se aos nomes antigos

---

\* Publicado em: 15<sup>as</sup> *Jornadas Culturais de Vila das Aves*. Vila das Aves: Fábrica da Igreja de S. Miguel das Aves, 2002. p. 129-154.

dos meses no calendário posterior de Israel. Com efeito, na Mesopotâmia, desde há muito que se dividia a semana em sete dias, conforme indicam a tábua XI da Epopeia de Gilgamesh<sup>1</sup> e os textos cananeus de Ugarit, actual Ras Chamra, na costa mediterrânica da Síria.

**2. Significado bíblico do Sábado e suas motivações.** A legislação sobre o Sábado faz parte de todas as colecções jurídicas do Antigo Testamento. Encontra-se no Decálogo (Ex. 20,8-11; Dt. 5,12-16); no Código Elohista da Aliança (Ex. 23,12); no Código Sacerdotal (Ex. 31,12-17; 35,1-3); no Decálogo ritual (Ex. 32,34) e na Lei da Santidade (Lv. 23,3; 26,2). O Livro dos Números aponta os sacrifícios próprios do dia de Sábado (Nm. 28,9) e o escriba Neemias, na reforma pós-exílica, faz a ameaça de castigos contra os transgressores do Sábado (Ne. 13,15-22).

Vejam, entretanto, alguns textos legislativos do Pentateuco que apresentam variantes importantes e significativas, principalmente no que se refere às motivações da observância do Sábado.

O texto Javeísta de Ex.16,21-30 aponta como razão do descanso sabático a consagração do Sábado a Javé. Mas, aqui, já se pode ver a tentativa de espiritualização dum acontecimento que ocorreu na longa caminhada dos hebreus pelo deserto antes de chegarem à Terra Prometida. Diria que a partir do facto histórico se quis encontrar a justificação do tabu ou proibição do trabalho ao Sábado fazendo uma releitura litúrgica. A transferência do Sábado para o deserto, como dia de descanso absoluto em honra de Javé, consagra o princípio da libertação do trabalho semanal.

O Decálogo Sacerdotal (Ex. 20,8-10: “Recorda-te”), tal como em Gn. 2,1-3, procura inculcar a observância rigorosa do preceito sabático e aduz uma motivação religiosa: o descanso é para que o dia seja consagrado a Deus. O Sábado é um dia de culto a Javé, Deus de Israel.

O Código Elohista da Aliança (Ex. 23,12), quando a sedentarização dos judeus em Canaã ainda estava em curso, fornece uma razão social para o Sábado, mas sem a justificar. O descanso físico é uma necessidade e um direito para todos os homens e seres vivos, mas este calendário elohista não assinala ainda qualquer nota festiva à observância do Sábado.

O Código Javeísta de Ex. 34,21, quando os israelitas já estão sedentarizados e instalados na Terra Prometida, também não fornece qualquer motivação justificativa do repouso sabático; parece que ele anda associado à ideia de descanso festivo, como sugere o v. 22 ao referir a festa das colheitas.

O Dt. 5,12-15 recupera o texto do Código da Aliança (Ex. 23,17; 34,23), mas aduz uma razão humanitária e social de perspectiva histórico-religiosa por

---

<sup>1</sup> *A epopeia de Gilgamesh*, versão de Pedro Tâmen, Lisboa, Edições António Ramos, 1979, 91.

paralelismo com a opressão dos israelitas no Egípto; estabelece o princípio do descanso sabático com base na Aliança do Sinai e motivação religiosa. Este texto, de cunho profético, faz a síntese de todos os outros. O Sábado é dia santo, consagrado ao culto de Deus; todavia, agora, a misericórdia divina estende-se a todas as criaturas em situação de opressão e cansaço, mesmo aos escravos não judeus. Veja-se o texto de Jr.17,20-27, quando o povo judeu se viu de novo oprimido por Nabucodonosor, rei de Babilônia.

Dos textos legislativos, Lv. 23, 3 é o que melhor sintoniza com a prática posterior da observância do Sábado, na medida em que refere a prática pós-exílica do Judaísmo. O Sábado aparece à cabeça das festas litúrgicas do calendário hebraico e comporta a participação nas assembleias sagradas, que se realizam na sinagoga. O Sábado é o dia da reunião litúrgica dos israelitas, o “Dia do Senhor”, em que o Povo Eleito, recordando a gesta libertadora do Êxodo, celebra a onipotência de Javé sobre todos os povos, preanuncia o ecumenismo da salvação, vive a libertação do peso dos trabalhos quotidianos e antecipa a vitória escatológica de Deus. O Sábado é, por isso, o dia santo semanal, dia da assembleia de louvor e oração, dia de estudo e reflexão da Palavra de Deus contida nos 39 livros da *Tenak* (Bíblia hebraica) e nos ensinamentos dos rabinos, mestres espirituais de Israel. Nisto deve consistir a sua observância como dia do serviço do Senhor.

**3. O descanso sabático em honra de Javé (Sl. 47,1-7).** Como dia litúrgico, o Sábado faz a ruptura entre os dias de trabalho e o dia de culto, entre o Sagrado e o Profano. Ritualmente, o Sábado é caracterizado por dois gestos consacratórios: *Qidduch*= Santificação// *Habdalah*= Separação). Por essa razão, o Sábado é uma dádiva de Javé ao seu Povo: “Se Israel conservou o Sábado, este conservou Israel”, eis uma máxima rabínica. Por isso, a tradição sacerdotal fez da observância do Sábado uma forma e uma ocasião para o povo eleito participar na santidade de Deus (Ex. 20,11; 31,12-17), dando-lhe alcance moral. Daí deriva o rigor contra os transgressores, que são excluídos do povo (Ex. 31,14-15; Nm. 15,32.36) e a benção sobre os que o observam mesmo com perdas até no seu negócio, como declara um belo texto de Isaías, que, hoje, bem poderia servir de travão ao latifúndio dos supermercados abertos ao Domingo, à apetência dos comerciantes vorazes, que buscam o lucro desenfreado (Cfr. Ez. 20,11-13), esquecidos da dimensão religiosa da vida do homem sobre a terra:

“ Feliz o homem que assim procede,  
que assim actua com firmeza,  
que respeita o sábado com dedicação,  
e se guarda de fazer qualquer espécie de mal.  
O estrangeiro que se converteu ao Senhor não deve pensar:  
”O Senhor vai excluir-me do seu povo”.

E o eunuco também não deve pensar:  
“Não passo duma árvore seca”.  
Com efeito, o Senhor declara o seguinte:  
“Se um eunuco respeita os meus sábados,  
decide fazer o que é do meu agrado  
e persevera na minha aliança,  
dar-lhe-ei no meu templo e na minha cidade  
um monumento e um nome,  
bem melhor que filhos e filhas.  
O seu nome ficará para sempre  
e nunca mais acabará.  
O estrangeiro que se converter,  
para me servir e amar como Senhor  
e para ser meu servo,  
se respeitar os sábados com dedicação  
e perseverar na minha aliança,  
conduzi-lo-ei ao meu monte santo,  
enchê-lo-ei de alegria na minha casa de oração,  
aceitarei os seus holocaustos e sacrifícios, no meu altar,  
porque a minha casa será declarada  
casa de oração para todos os povos” (Is. 56,2-7).

Os profetas e sacerdotes do Exílio bem como os escribas posteriores tentaram a espiritualização e moralização das observâncias rituais do Sábado, ultrapassando a lei do simples descanso físico imposto pelo Código da Aliança e a dimensão social determinada pelo Deuteronomio. O Sábado como instituição litúrgica devia levar o judeu crente do repouso necessário para refazer as forças físicas à festa religiosa da sua crença em Deus, conformando-se e sujeitando-se à Sua divina vontade.

O jogo suave das festas na Bíblia, enquanto serviço voluntário e agradecido a Javé, leva à alegria do preceito, à satisfação do dever cumprido, à felicidade do crente. Ainda hoje, todas as festas judaicas têm como denominador comum a ideia de liberdade e o SÁBADO celebra, de forma visível e entusiasta, a libertação do trabalho penoso e das preocupações quotidianas para que o crente possa servir a Deus com dedicação. Libertos da opressão escravizante do Egípto, no Sinai, pela liturgia, os judeus tornaram-se Povo Eleito de Deus (Ex.19) e aceitaram o serviço do Senhor (*‘Abodah*= *culto*), isto é, o culto que a festa religiosa comporta e o Sábado manifesta. Do trabalho da escravidão imposta, os judeus passaram ao serviço da gratidão livre e voluntária. A verdadeira liberdade para eles está em poderem-se sujeitar ao jugo da Lei de Javé, vivendo a esperança (não esquecer que, moderna-

mente, a esperança (*Hatiqvah*) é o hino nacional de Israel), e exprime o desejo da realização das promessas feitas por Deus aos Patriarcas e sua descendência para sempre. Neste contexto festivo, o Sábado assume a função sagrada de dia semanal para o Senhor, “sinal” religioso no meio dos povos para o renascimento espiritual de Israel. Preceituado pelo Senhor ao Seu Povo Eleito, o Sábado com todas as suas prescrições é como que o compêndio de todos os mandamentos. Por isso, uma sentença espiritual antiga afirmava solenemente: “Se Israel observasse um só Sábado como se deve, sem dúvida que o Messias havia de chegar. O Sábado é igual a todos os outros preceitos da Torá” (*Êxodo Rabbá*, 25,12).

## II - Do Sábado Judaico ao Domingo Cristão

**1. Sacralidade do Sábado e casuística dos rabinos (Jo. 7,22-24).** Enquanto instituição religiosa, o Sábado aparece em todos os códigos legislativos antigos dos judeus; mas a casuística judaica ora agravou com miúdos preceitos a sua observância, ora procurou aligeirá-la. É assim que *Talmud* e *Michná* (Ordem *Mo`ed* = “Festas”, Tratado do *Chabbat*) falam dos 39 x 39 = 1521 preceitos<sup>2</sup> para, logo a seguir, no Tratado *Erubim* = “Misturas”, tentar fazer “epikeia” quanto aos transportes e viagens, modo de facilitar as coisas e tranquilizar as consciências. O número de 39 preceitos refere-se aos 39 trabalhos principais (*Abodot melakot*) para a construção do Tabernáculo do deserto (Lv. 26,2). Todos os judeus tinham a peito a observância rigorosa do Sábado e, nisto, Qumran e os essênios já forneciam um bom exemplo com mais duma dezena de interditos ou proibições<sup>3</sup>. O formalismo ritualista e a casuística dos fariseus e rabinos levaram a excessos as observâncias do Sábado, a ponto de não permitir acender a luz ou um fósforo, escrever uma palavra, andar mais de 2 km, etc. Isso equivaleria a negar a existência do Deus que libertou o Seu Povo do Egípto. Todos sabem como, ainda hoje, a observância do sábado vale para o povo judeu tanto quanto a circuncisão. Basta ver o rigorismo dos judeus ortodoxos no moderno bairro “Mea Chearim” (Cem portas) de Jerusalém. Sábado e Circuncisão são o sinal visível, o “sacramento” do bom judeu, dádiva e mandamento divinos. Podem não acreditar em Deus,

---

<sup>2</sup> “Os principais trabalhos são quarenta menos um: semear, lavrar, ceifar, enfaixar, debulhar, joeirar, limpar, moer, peneirar, amassar, cozer o pão, lavar, bater ou tinger a lã, fiar, tecer, costurar, bordar, atar nós, desfazer nós, coser com fios, remendar, caçar um veado, matá-lo, desmembrá-lo ou salgá-lo ou curtir-lhe a pele, cortá-la ou rasgá-la, apagar duas letras, apagar para escrever duas letras, construir, arrasar, apagar um fogo, acender um fogo, bater com um martelo e levar qualquer coisa de um domínio para outro. Estes são os principais trabalhos: quarenta menos um”, *Chabbat*, VII, 2. “LA MISNA”, Edición preparada por Carlos del Valle, Madrid, Editora Nacional, 1981.

<sup>3</sup> FLÁVIO JOSEFO - *De Bello judaico*, II, VIII, 9.



mas, porque acreditam na Bíblia, os judeus modernos continuam a observar rigorosamente os seus preceitos.

**2. A teologia do Sábado.** O Sábado é a festa de Israel que marca a sacralização semanal do tempo<sup>4</sup>. Não tem nada de nefasto ou aziago, como na Mesopotâmia, os dias 7, 14, 21, 28. O Sábado está em relação aos dias da semana como Israel em relação aos povos do mundo. E como quando Deus criou o mundo já pensava em Israel, o Sábado é tão antigo como o próprio mundo. Daí a construção literária da narrativa genesíaca dos seis dias da criação. No sétimo (SÁBADO) Deus descansou do seu trabalho criador. A Bíblia e a tradição esforçar-se-ão por mostrar que o Sábado é uma instituição divina, um dia de culto a Deus. A Lei litúrgico-ritual do Sinai, o *Decálogo* (Ex. 20,8; Dt. 5,12), não fará mais do que consagrar este exemplo divino das origens feito preceito para o homem bíblico de todos os tempos. Por isso, o Sábado comporta duas vertentes: Observância da Lei e Recordação da Acção Divina, o *Chamor* = “Observa” e o *Zakkor* = “Recorda”, tal como inculcam o Ex. 20,8 e o Dt. 5,12. O Sábado faz parte integrante e essencial da Aliança de Deus com o Seu Povo. Todo o Israel, homens, mulheres, escravos e animais devem observar o Sábado, como se fosse uma instituição de carácter social para repouso dos trabalhos penosos do dia a dia. Mas, teologicamente, o descanso ou gozo do Sábado (*Oneg*), enquanto ruptura no trabalho quotidiano, serve sobretudo para afirmar a soberania universal de Deus, a igualdade ontológica dos homens, a eleição de Israel no meio dos povos. A tradição sacerdotal fez da observância do Sábado uma maneira do Povo participar na santidade de Deus (Ex. 20,11; 31,12-17). Daí a excomunhão e morte dos transgressores com o anátema do *Karet* = corte (Ex. 31,14-15; Nm. 15, 32.36; Ne. 13,15.22), enquanto uma *Berakah* = benção será dada aos observantes (Is. 56,2; 56,4-6; Ez. 20,11-13). Mas, a tradição sacerdotal, ao fazer a espiritualização e moralização do Sábado, ultrapassou a lei do descanso físico do Código da Aliança e a do descanso social da reforma deuteronômistica. Por isso, a fidelidade absoluta a este preceito levou não poucos judeus ao martírio nas guerras dos Macabeus contra os descendentes de Alexandre Magno (1 Mac. 2,37s; 2 Mac. 6, 11; 15,1s), pelo que o valente Matatias se viu obrigado a introduzir o princípio da legítima defesa, mesmo ao Sábado (1 Mac. 2, 40s). Recordar a reacção israelita na guerra do Kippur com os árabes em 1966!

---

<sup>4</sup> “E Deus abençoou o sétimo dia e santificou-o” (Gén. 2,3). Abençoou-o com o semblante do homem, pois o semblante do homem ao Sábado é diferente do semblante dos outros dias da semana”, *Berechit Rabbá*, 80.

O Sábado é também o dia da expectativa da vinda do Messias, o dia do anúncio dos bens futuros, escatológicos (Is. 56,1-6; 58,13-14; 66,22-23; Jr.17,19-27; Ez.44.1-12).

**3. O ritual das observâncias do Sábado.** Porque dádiva de Deus ao Seu povo (“Chamarás ao Sábado as tuas delícias”), o Sábado cria nos crentes uma “alma suplementar” (*Nechamah Yetherah*), que é preciso avalizar nesse dia com preceitos negativos do “Observa” (Abster-se de trabalhos) e preceitos positivos do “Recorda” (Santificar-se) a vivificar os outros dias de trabalho. Depois do Exílio, com a instituição das sinagogas, a observância do Sábado abrange deveres públicos na sinagoga e privados em casa, deveres esses que são religiosos e civis, comunitários e pessoais. O dever civil essencial é o repouso sabático ou descanso total (*Oneg*), delícia suave que propicia a paz interior e promove os afectos e relações familiares (Cfr. Is. 58,13-14; Ne. 13,15-17) ou peso psicológico insuportável com o multiplicar-se das obrigações proibitivas, em que os rabinos incluíram a música instrumental, andar de carro, natação, equitação, jogo, etc. Os deveres religiosos são as reuniões na sinagoga ou em casa com a oração, a leitura e estudo da *TENAK* (Bíblia hebraica) e a alegria do Sábado, isto é, as três refeições melhoradas.

Ritualmente, nas casas, o Sábado começa ao pôr-do-sol entre as duas tardes, de Sexta-feira para Sábado, com as pessoas a purificar-se e a vestir as “roupas sabáticas”, a dona de casa a arranjar o domicílio para a entrada do Sábado, como se ele fosse um hóspede divino ou uma “noiva”, a preparar as comidas e a acender a “Lâmpada do Sábado”, pois, para os judeus, a lâmpada é símbolo de esperança e a luz da lâmpada sinal de intimidade, alegria e futuro. Em seguida, sob a presidência do pai, todos os familiares recitam os Sl. 29; 95-99 e o cântico do *Lekha Dodi* (“Vem, meu amado!”), composto e introduzido apenas no séc. XVI em Safed pelo cabalista Salomão Halevy Alkabetz, mas, desde logo, adoptado por todas as comunidades judaicas espalhadas pelo mundo.

Na sinagoga, o ofício entre as duas tardes de Sexta/Sábado implica a recitação do Sl. 92 (“Salmo e cântico para o dia de Sábado”, como diz o próprio título), Sl. 93, o *Quidduch*, a recitação do *Chemá* (Confissão de Ié monoteísta), o *Chemônê-Esrê* (“18 bençãos”), cânticos, a *Amidah*, e a saudação mútua do *Chabbat tobá* (“Bom Sábado!”). Entre os judeus está catequeticamente muito espalhada a lenda dos dois anjos que acompanham os judeus a casa no regresso da sinagoga para abençoar ou amaldiçoar os que preparam bem ou mal o Sábado.

Em casa, à noite, tem lugar a primeira refeição, ceia da alegria: benção (*Quidduch*) do vinho e do pão, cânticos, leitura de Pr. 31,10s (“a mulher virtuosa”) e alimento substancioso de peixe e carne.

Na sinagoga, na manhã de Sábado (*Chaharit le Chabbat*), reunião litúrgica (*Qabalat Chabbat*) com leitura de uma das 52 divisões da Torá (*Parachah*) e dos

Profetas (*Haftarah*), comentário-homilia do rabi, oração adicional do *Mussaf* (recordação dos sacrifícios do Templo), *Amidah*, bênçãos, e cânticos. Cfr. a presença e prática de Jesus na oração litúrgica de Sábado na Sinagoga de Nazaré (Lc. 4, 16-30)<sup>5</sup>.

Em casa, segunda refeição, ao meio-dia, com pratos tradicionais. Repouso ou estudo e leitura de textos religiosos e salmos.

Na sinagoga ou em casa, oração da tarde (*Ma'ariv*) para despedida do Sábado: Sl. 24, orações, Sl. 91; 92; 150, leituras, *Qaddich*, Bênção sobre o vinho e espécies odoríferas, cujo perfume deve encher a “alma suplementar”, cânticos. É a cerimónia do *Habdalah* a separar o sagrado e o profano.

Em casa, terceira refeição ao findar do dia “para acompanhar a Princesa do Sábado” (*Melavé Malkah*).

Como se vê, o Sábado é um dia sagrado, de descanso e santificação. Como tal, exige o empenhamento pessoal e comunitário em família ou na sinagoga, pela oração e pelo estudo da Palavra de Deus. É, em suma, um preceito litúrgico-social com alcance religioso-humanitário.

**4. A crítica dos profetas e a atitude de Jesus para com o Sábado.** O texto do Ex. 31, 12-17, ao realçar o Sábado com valor de “Aliança eterna” (cfr. Is. 58,13s; Jr. 17,24-27), tornou-se também o embrião gerador de toda uma série de pequenos e gravosos interditos ou proibições, que não passam, alguns pelo menos, de resíduos de velhas superstições (Ex.35,3).

Os profetas do monoteísmo ético (sécs. VIII-VI a.C.), ao fazer a contestação geral do culto rotineiro e mágico, sem impacto nas convicções e comportamentos das pessoas, não deixaram de fazer a crítica do Sábado (Is. 1,11-17; 29,13; Os. 6,6). Nessa mesma linha de espiritualização e moralização se situa e empenha toda a fonte sacerdotal da redacção do Pentateuco. Contudo, eles não combatem o Sábado em si; lutam, sim, contra o ritualismo cúltico, o formalismo religioso, o exteriorismo exibicionista, o convencionalismo legalista, tudo isso que faz do Sábado um dia de opressão psicológica e não um dia de descanso para a alegria natural e a libertação interior, para o alívio gozoso e espiritual da vida.

É sabido como, após o Exílio, no século V a.C., o fariseísmo deu ao Sábado um arreganho legalista e exteriorista (Ne. 13,15-22; 1 Mac. 2,32-42) que, depois, o enfrentamento dos fariseus com Jesus bem vai testemunhar. O peso das leis e minuciosas observâncias faziam perder ao Sábado o seu sentido original como instituição litúrgica libertadora, tornando-o anti-testemunho e contra-valor da bondade salvífica de Deus.

---

<sup>5</sup> DIAS, Geraldo J.A. Coelho - *A primeira homilia cristã. Jesus na sinagoga de Nazaré*, “Humanística e Teologia”, Porto, 1, 1981, 5-50.

O ensinamento haláquico ou jurídico dos rabinos compendiado no Talmud e na Michná, preocupados em levantar a “sebe da Lei” para defesa dos judeus perdidos na Diáspora entre pagãos, vai promover a santificação do Sábado com a multiplicação de minuciosas e pontilhosas observâncias relativas à preparação de alimentos, acender do fogo, lavar da roupa, transporte de objectos, viajar e até escrever, embora os rabinos nunca deixassem de relevar o valor da vida humana sobre a inviolabilidade do descanso sabático: “O Sábado foi-vos dado, não fostes vós que fostes entregues ao Sábado”, disse um rabi. Reconheçamos, porém, que estava aberta a porta para os exageros e escrúpulos legalistas.

É neste contexto de juridismo e casuística farisaica que aparece Jesus com a sua mensagem de salvação e libertação. Na linha dos profetas de antanho, Jesus assume imediatamente uma atitude crítica de contestação geral ao culto formalista e aos onerosos preceitos do ensinamento opressivo dos fariseus, saduceus e escribas. Dessa reacção ficará sùmula e expoente máximo o “Discurso antifarisaico” (Mt. 23). Por isso, Jesus proclama o “culto em espírito e verdade” (Jo. 4,23) e o advento escatológico e libertador do Reino de Deus (Mt. 5,21-48; Mc. 7,1-13). Mas, entre milagres e discussões, ao todo, são oito os passos em que Jesus nos surge a contestar as observâncias do Sábado (Mt. 12,1-14; Mc. 2,23-28; 3,1-6; Lc. 6,1-11; 13,10-17; 14,1-6; Jo. 5,9-18; 9,14-16).

Todo o comportamento de Jesus em relação ao serviço litúrgico judaico é um misto de independência e liberdade, que se não deve reduzir a uma oposição entre interioridade e ritualismo exterior. Concretamente, esta oposição aparece com frequência a respeito das observâncias do Sábado, que os fariseus impunham como fardo. Como apontámos acima, são oito os passos evangélicos em que Jesus aparece a pregar e a fazer milagres ou curas em dia de Sábado, logo contestado por fariseus e escribas.

Em certo dia de Sábado, Jesus fez e permitiu que outros fizessem coisas que, segundo o costume vigente, eram contra a Lei e a tradição religiosa. Foi aquando da recolha das espigas, que os seus discípulos fizeram e os fariseus censuraram (Mc. 2, 23-28; Mt. 12,1-8; Lc. 6,1-5). Intervindo, então, Jesus não renegou a observância do Sábado, mas pôs em causa a sua obrigatoriedade incondicional, aduziu o argumento de semelhança da atitude livre de David a comer os pães da proposição reservados aos sacerdotes e lançou uma sentença ou apotegma revolucionário: “O Sábado foi feito para o homem e não o homem para o Sábado” (Mc. 2,27). Este texto é muito discutido na exegese moderna<sup>6</sup> todavia, parece que o texto é autêntico, ao contrário do que pensam Bultmann e Barth, embora secundário,

---

<sup>6</sup> GILS, Félix - *Le Sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le Sabbat*, Mc. 11, 27, «Revue Biblique», 69, 1982, 506-523.

adicional, porque inserido em contexto tradicional preexistente. Além disso, o v. 27 é um desafio à legislação judaica e, segundo a escola da *Redaktionsgeschichte*, deveria atribuir-se à autoria de Marcos esta fórmula antilegalista. Os lugares paralelos de Mateus e de Lucas ignoram o princípio de Marcos porque reproduzem a tradição comum; mas o seu silêncio não significa que queiram reagir contra o liberalismo de Marcos.

As palavras atrevidas e quase inauditas do v. 27, aliás dentro da teoria dos rabinos (“O Sábado foi-vos dado, não fostes vós que fostes entregues ao Sábado”), fazem de Jesus um lídimo continuador dos profetas, antes o Profeta por antonomásia, o Filho do Homem com verdadeiro poder legislativo. É isso, pois, que explica o hiato entre os versículos 27-28, o qual parece mitigar o radicalismo da afirmação posta na boca de Jesus. Na realidade, o que Jesus quer é que o Sábado seja, dentro do espírito que presidiu à sua instituição, um dom da graça de Deus, um benefício para o homem e não um peso. Por isso, no Seu agir salvífico, Jesus concretizou essa graça escatológica de Deus nas muitas curas e milagres realizados em dia de Sábado (Mc. 3,1-6; Lc. 13,10-17; 14,1-6; Jo. 5,1-13; 9,1s). A interrogação dialogal “é permitido ao Sábado fazer o bem ou o mal, salvar uma vida ou matar?” (Mc. 3,4) não é apenas um exercício de retórica; mostra que Jesus exige a prática integral do serviço do homem, como valor absoluto. Tal consequência, naturalmente, contraria o princípio tradicional das prescrições sabáticas, que se foram acumulando ao longo dos tempos. Jesus rejeita, portanto, a ritualização da vida, a subordinação do homem frente à observância meramente legalista da tradição e anuncia a instauração duma nova ordem “em espírito e verdade”. Com a proclamação do Reino de Deus, não se trata contudo duma simples espiritualização do culto hebraico, mas da superação da própria ordem cultural do Antigo Testamento. Para Jesus, a salvação, porém, não está na substituição dos usos e costumes dum culto por outro; o que é preciso é realçar o valor absoluto do homem todo e de todos os homens perante Deus que, na pessoa de Jesus, “por nós homens e por nossa salvação desceu do céu”, “fez-se homem e habitou entre nós”, “em tudo semelhante a nós”. O culto de Deus nunca será verdadeiro se desprezar e ofender o homem, uma vez que, como diria Santo Irineu, “a glória de Deus é o homem vivo”. Portanto, a sentença de Jesus “Não é o homem por causa do Sábado, mas o Sábado por causa do homem” significa que o Sábado, enquanto dia de culto, “Dia do Senhor”, só valerá na medida em que for serviço do homem e ajudar o homem a ser tratado e a tratar-se como imagem de Deus. Jesus contesta as práticas do Sábado, prega, faz milagres e curas em dia de Sábado para realçar exactamente a liberdade que ele comporta e o objectivo libertador que ele anuncia. Vejam como na narrativa de Lc.13,10-14 as palavras “libertar” e “soltar” são as palavras-chave do texto, os elementos dinâmicos do ensinamento

de Jesus. Aliás, quase diríamos que, para Jesus, o descanso sabático se coaduna com qualquer trabalho em serviço de Deus, pois “o Pai trabalha e eu trabalho” (Jo. 5,16-17). O cumprimento do descanso sabático é tanto mais perfeito quanto mais nos levar a um alto grau de espiritualização na descoberta da vontade de Deus e no serviço dos outros. Em discussão com os fariseus acerca das observâncias do Sábado, mas na plena consciência da sua condição divino-humana, Jesus atribuiu-se dois títulos messiânicos que põem em evidência a sua acção de juiz escatológico: “Filho do Homem” e “Senhor do Sábado” (Mt. 12, 1-6). Para Jesus, o Sábado, enquanto dia de festa, é o dia da libertação do homem em nome de Deus; por isso Ele pode agir em favor do homem mesmo em dia de Sábado.

### III - O Domingo assume as coordenadas do Sábado

Foi através da via cultural judaico-cristã que a semana de sete dias entrou no Ocidente, pois gregos e romanos não a conheciam. Certamente por isso, alguns escritores romanos à volta do séc. I, entre eles o próprio Cícero, satirizavam o Sábado judaico como invenção dum povo desprezível que, por meio duma instituição religiosa, o que queria era justificar a sua atávica e incurável preguiça e furtar-se ao trabalho. A semana de sete dias impor-se-á com o triunfo do Cristianismo que, entretanto, substituirá o Sábado pelo Domingo como dia de descanso e “Dia do Senhor”, mas aproveitando-se de toda a carga teológica do Sábado judaico. Significativamente, foi no dia a seguir ao Sábado que Jesus ressuscitado apareceu aos apóstolos (Jo. 20,26). Mais tarde, S. Paulo terá uma reunião litúrgica em Tróade no primeiro dia da semana (Act. 20,7). O mesmo se diga em 1 Cor. 16,2.

Com o sucessivo afastar-se do culto do Templo e particularmente depois da destruição de Jerusalém por Tito no ano 70, os cristãos sentiram necessidade de organizar o seu próprio culto, baseado no acontecimento salvífico da Ressurreição de Jesus, ocorrida no primeiro dia da Semana judaica. Nasce, assim, o DOMINGO, *dies dominica* (Ap.1,10), quando os romanos celebravam o dia do Sol. Em fins do séc. I estava consumada por parte dos cristãos a ruptura com o culto sabático dos judeus e aparecia a realidade litúrgica do culto dominical cristão (Testemunhos da Didaqué<sup>7</sup>, Epístola de Barnabé<sup>8</sup>, Carta de Santo Inácio de Antioquia aos Magnésios<sup>9</sup>, Carta de Plínio, o Jovem, a Trajano cerca do ano

---

<sup>7</sup> “Reunidos em cada Dia do Senhor, parti o pão e dai graças, depois de ter confessado os vossos pecados, a fim de que o vosso sacrifício seja puro” (*Didaqué*, Cap. XIV. Escrito entre 70-110 da era cristã).

<sup>8</sup> “Portanto, nós guardamos o Oitavo dia para o celebrar. Nesse dia, Jesus ressuscitou dos mortos e, tendo-se manifestado, subiu ao céu” (*Epístola de Barnabé*, Cap. XV. Escrito entre 70-120).

<sup>9</sup> “Agora, pois, aqueles que se criaram na antiga ordem das coisas vieram para a novidade da esperança, não guardando já o Sábado, mas vivendo segundo o Domingo, dia em que a nossa vida

114<sup>10</sup>, S. Justino<sup>11</sup>). Só tardiamente e sem dúvida por causa da perda do sentido religioso do Dia do Senhor é que a Igreja decretou a observância do Domingo como dia de preceito cultural (IV Concílio de Latrão, 1215). Todavia, já Constantino em 321 decretara a observância rigorosa do domingo como dia de descanso, excepto para os trabalhos agrícolas. Lentamente, mas sobretudo a partir do séc. VIII, os cristãos aplicaram ao Domingo as prescrições do Sábado judaico.

A teologia litúrgica cristã, partindo do facto histórico da Ressurreição de Jesus, foi preenchendo o Domingo de significado anamnésico e aproveitando os elementos teológicos essenciais do Sábado judaico. O Domingo passou a ser o dia litúrgico por excelência do cristianismo pois, pela Sua Ressurreição, através da Eucaristia, Jesus prolonga-se na História com uma dimensão supra-histórica e meta-temporal. Daí a reunião dominical, a “*Ecclesia*” ou “igreja” dos crentes que repete, ao Domingo, o mandato eucarístico de Jesus: “Fazei isto em memória de Mim” (Mt. 28,1; Act. 20,6-12; 1 Cor. 16,2). O Domingo é o Dia litúrgico cristão. Santo Inácio de Antioquia, cerca do ano 107, escrevia: “Os que viviam segundo a antiga ordem das coisas chegaram à nova esperança, não observando mais o sábado, mas o Dia do Senhor, dia em que a nossa vida foi exaltada por Cristo e pela sua morte” (*Epistola ad Magnesios*, IV,1). S. Justino, escrevendo cerca de 165, dizia que no “dia do sol” todos se reúnem no mesmo lugar. Por isso, no séc. III, Orígenes comprazia-se em demonstrar que o Domingo era o novo e perfeito Sábado<sup>12</sup>.

Com um grande sentido da economia da História da Salvação, uma vez que Jesus “não viera abolir mas completar a Lei” (Mt.5,17), os cristãos assumiam outras coordenadas do Sábado judaico para enriquecimento teológico do Domingo, a saber:

- *Direito ao repouso*. Na disciplina cristã, a obrigação do descanso pela cessação do trabalho semanal adquiriu forma de luta pela defesa e alforria dos escravos; por isso um dos mandamentos da Igreja é “abster-se de trabalhos servis aos Domingos e Festas de guarda”. São dias de descanso e a sociedade ocidental aceitou o Domingo dia como dia de direito ao repouso.

---

amanheceu”. E ainda: “No dia do Senhor, juntai-vos para a fracção do pão e a Eucaristia, depois de terdes confessado os vossos pecados para que o vosso sacrifício seja puro”, *Epistola aos Magnésios*, IX. Escrita cerca de 80-90).

<sup>10</sup> “Afirmavam que toda a sua falta ou erro consistia em reunirem-se habitualmente num dia fixo, antes da aurora, para cantarem em comum um cântico a Cristo como a um deus” (*Epistola X*, 96. Escrita cerca de 112).

<sup>11</sup> “O Domingo é o primeiro dia em que todos celebramos a nossa assembleia comum, porque é o primeiro dia em que Deus, tendo realizado uma mudança na obscuridade e na matéria, fez o mundo. E Jesus Cristo, nosso salvador foi nesse mesmo dia que ressuscitou dentre os mortos” (*I Apologia*, LXVII. Escrita cerca de 150).

<sup>12</sup> ORÍGENES - *Comentário ao Salmo 91*, “PL”, 23, 1169.

- *Reunião litúrgica e ação cúlrica* como “memorial” e celebração ritual da Ceia histórica do Senhor através da Eucaristia ou Missa Dominical. Referindo-se à celebração da Eucaristia, Jesus tinha ordenado: “Fazei isto em memória de mim” (Lc. 22,19;1 Cor.11,24). Na sequência da comunidade cristã primitiva, daí brotou o preceito de participação na Eucaristia ou obrigação da Santa Missa, que a Igreja acabou por impor a todos os cristãos. Tal celebração é o coração do Domingo cristão, anamnese e participação no acto sacrificial de Cristo (Cfr. a história dos mártires do Domingo no Norte de África no séc. III e as suas palavras perante o tribunal: “não podemos viver sem o Domingo! “).

- *Comemoração histórica semanal da Páscoa de Jesus* e relação com a teologia libertadora do Êxodo, que exige dos cristãos a conformidade ético-religiosa com a vida nova da graça associando-se aos méritos da Paixão de Cristo.

- *Antecipação e celebração da vinda escatológica de Cristo* na Parusia como Juiz dos homens.

### **Conclusão Pastoral**

Mesmo que hoje, na sociedade secularizada e consumista, o Domingo, “primeiro dia da Semana” (Act. 20,7), seja tão só o último dia do fim de semana de folga ou desporto, os cristãos não podem deixar de ter presentes estas coordenadas teológicas. O descanso, sendo embora uma necessidade do homem trabalhador, não pode perder, por parte dos cristãos, a sua dimensão sagrada, reconfortante, espiritual, de verdadeiro encontro com Deus e forma de estar com os outros, pois “onde dois ou três se reúnem em meu nome, aí estarei no meio deles”, disse Jesus (Mt.18,20). Assim, o espírito do Domingo (Sábado) faz-nos descobrir que não está apenas em jogo a cessação dos trabalhos servis e a possibilidade de lazer e desporto. É um direito do homem ao descanso. Por isso é preciso pôr o acento no homem, nas suas necessidades espirituais, na conveniência das suas relações familiares e sociais e na sua dignidade superior de Filho de Deus, tornando-o capaz de comungar com Deus e fazer igualmente a descoberta dos outros, pondo-o em tensão escatológica e esperançosa para o encontro com o Deus de Jesus Cristo.

Quando os cristãos chamavam ao Domingo o “primeiro dia da Semana”, para além da mera contagem numérica dos dias, teologicamente, por certo, pensavam no acontecimento fundamental da Ressurreição de Jesus e no papel recriador de Cristo, que veio fazer o mundo novo pela “reconciliação de todas as coisas em Cristo” (*Anakefalaiôsis* ou *Recapitulação* , Ef.1,10; Cl.1,20). Com este termo, S. Paulo quis indicar que Cristo é a nova e única cabeça do homem regenerado, do mundo renovado em Deus. A redenção é, por isso, uma nova criação, o começo duma nova humanidade a que, segundo a bela prosopopeia de S. Paulo,



se associam os animais e a própria natureza inanimada (Rm. 8,22-25). Cristo orienta-nos para o Sábado messiânico, escatológico, da libertação total, como anunciara na homilia da Sinagoga de Nazaré ao começar a sua vida pública (Lc. 4,16-30). O Sábado messiânico será, então, o tempo oportuno da libertação de todas as opressões (Is. 61,1-11), um Sábado eterno. Para além de todas as convergências teológicas do Sábado e do Domingo, está aqui uma diferença teológica do Domingo cristão em relação ao Sábado judaico. É que este, celebrando o 7º dia do descanso do Criador, considerava sobretudo, em visão retrospectiva, as maravilhas da obra criadora de Deus. O Domingo cristão, porém, projecta-nos para a realização esperançosa do “novo céu e da nova terra” (Ap. 21,5; Cfr. Is. 63,17). Compreende-se, assim, porque é que os primeiros cristãos aguardavam com tanta expectativa a Parusia escatológica de Cristo, clamando *Maranatha!*, isto é, “Vem Senhor Jesus!” (1 Cor. 16,22; Ap. 22,20).

Ao Domingo, primeiro dia da semana cristã, a Eucaristia é a reunião da comunidade crente (Act. 20,7; 1 Cor.16,2) em que não deveríamos participar numa atitude passiva de cordeirinhos de Santa Inês prontos para ser tosquiados, mansamente à espera que “aquilo acabe”. A participação na Eucaristia dominical, sendo encontro com o Cristo meta-histórico, poderá e deverá constituir, por certo, um momento festivo e apto para estar com os outros numa sentida acção de graças a Deus pela criação do mundo, pelo dom da vida e pela Redenção do género humano em que temos de colaborar. Perante o esvaziamento sócio-antropológico do Domingo como “Dia do Senhor”= “Dia de Javé” (Act. 2,20; 17,31; 1 Cor.1,8; 5,5) e “Sábado messiânico”, há que lutar pela sacralidade do Domingo na salvaguarda da sua especificidade, enquanto dia da Ressurreição de Jesus, começo da nova humanidade, esperança do mundo melhor. A sociedade laica moderna transformou o Domingo no dia do desporto, de jogos, corridas, passeios e excursões tantas vezes cansativas, manifestações políticas e, desta maneira, esvaziou a sacralidade essencial do Domingo e a sua dimensão antropológica de benefício e mais valia social para o homem. Claro é, portanto, que para o esvaziamento religioso do Domingo contribuiu a visão racionalista e laica da sociedade moderna dessacralizada, agravada depois das ideias da revolução francesa com a separação e até oposição da Igreja e do Estado. Agora, a sociedade civil é muito menos conservadora e muito mais criativa e livre e, por isso, desdobra-se em iniciativas de animação e recreação para o povo. Mas a Igreja não é isenta de culpas no cartório desta situação. Insistiu demasiado na obrigação do preceito dominical quase o reduzindo à assistência à missa que, em latim, deixava o povo de Deus alheado da celebração à espera que aquilo acabasse; depois introduziu as missas vespertinas de Sábado, o que, naturalmente, contribuiu para um maior esvaziamento do Domingo, que, em contrapartida, foi

e é aproveitado por associações políticas, culturais e desportivas, aquelas que actualmente comandam esse dia social de lazer.

Pastoralmente, temos de nos inquietar e reagir, não bastando os inquéritos sobre a prática da Missa Dominical, que são desastrosos e desanimadores, como estamos a ver.

“*Oportune et importune*”, como dizia o apóstolo S. Paulo (2 Tim. 4,2), é necessário e urgente pregar, admoestar, censurar, pedir com muita paciência por todos os modos, fazendo a catequese do Domingo, não apenas acentuando a nota eclesiástica da obrigatoriedade de assistência à Missa, mas defendendo todos os valores humanistas que ele comporta.

A revitalização do Domingo cristão, tão dessacralizado, a sua espiritualização, para além da sua singularidade crística, tem de ter em conta, como vimos, todas as virtualidades da teologia do Sábado bíblico: descanso físico de relaxamento, ocasião de contacto com a natureza na defesa da ecologia e contra a poluição, dimensão social de comunhão com a família e com os amigos, alcance religioso de associação à obra salvífica de Deus em Cristo pela participação no culto.

Deste modo, tal como o Sábado para os judeus, também para os cristãos o Domingo, “Dia do Senhor”, é um dia de dimensão cósmica, histórica, litúrgica, escatológica. Celebrar o Domingo é, certamente, cumprir um preceito da Igreja, mas é, igualmente, a maneira pessoal de assumir a nossa condição de criaturas para, à luz compensadora da fé, superarmos os condicionalismos psicológicos, económicos, sociais e políticos, reconhecermos a Deus como supremo motor da História, acreditarmos, enfim, na força da dádiva do Espírito que nos garante a esperança certa dum futuro melhor. Portanto, vale a pena viver e celebrar o Domingo, “Dia do Senhor” Ressuscitado, com o optimismo da fé cristã, como aconselhava o papa S. Gregório Magno: “Nós, pois, o que está escrito acerca do Sábado recebemo-lo em espírito, praticámo-lo em espírito. O Sábado significa descanso. Todavia, o verdadeiro Sábado já nós o possuímos, o nosso Redentor, Jesus Cristo, Senhor”<sup>13</sup>.

A Igreja e o Estado deveriam dar-se as mãos para valorizar a singularidade do Domingo. Temos de nos empenhar por restituir ao Domingo o carácter de dia do serviço de Deus no culto e de descanso do homem no encontro com os outros, no gozo da vida, na fruição da natureza, no apreço duma ecologia que nos abre perspectivas para “um novo céu e uma nova terra”.

---

<sup>13</sup> “Nos itaque hoc quod de Sabbato scriptum est, spiritaliter accipimus, spiritaliter tenemus. Sabbatum enim requies dicitur. Verum autem Sabbatum ipsum redemptorem nostrum Jesum Christum Dominum habemus», *Epistolarum Liber XIII, 1*, “PL”, 77, 1253-1255.

## 15 - A propósito do Natal. Fé e Simbólica da Religião cristã \*

### I – Jesus, o “Immanuel”, é o presente de Deus à humanidade

O NATAL não é nada disso que anda por aí: o natal dos comerciantes com as lojas a abarrotar de gente para as compras, dos marginais presenteados com abundantes ceias, dos hospitais com os doentes a espalhar dores e sofrimentos com as actuações dos artistas, das ruas enfeitadas, das árvores cheias de luminárias, dos supermercados e lojas a abarrotar de prendas, do pai natal vestido de vermelho e carapuço na cabeça a distribuir a alegria da alienação às crianças e, às vezes, mesmo prendinhas. Não, nada disso.

O Natal é um acontecimento do Cristianismo, uma festa religiosa. O Natal é, para os cristãos, a comemoração histórica do nascimento de Jesus em Belém da Judeia, que a tradição da Igreja Católica celebra liturgicamente a 25 de Dezembro. Nesse dia, Roma celebrava a festa do nascimento do Sol Invencível (*Natalis Solis Invicti*), a que os cristãos responderam com o nascimento de Cristo, reconhecido como verdadeiro “Sol de Justiça”, segundo a profecia de Malaquias (Ml.3,20). É, portanto, acontecimento de história, porque celebração e vivência da fé. Como tal, marca o início da contagem do tempo na perspectiva cristã da civilização ocidental, a data com que se contam os anos do nosso nascimento ou morte e se assinala a cronologia da sucessão dos acontecimentos. Deve, por isso, ser uma festa religiosa com repercussões na vida das comunidades crentes e dos fiéis cristãos, tendo, necessariamente, uma dimensão social.

Contudo, e é isso que está primeiro, a celebração da liturgia cristã do Natal faz-se à luz das narrativas bíblicas do Evangelho da Infância, contadas pelos Evangelistas São Mateus, capítulos 1-2, e São Lucas, capítulos 1-2. Temos de reconhecer, porém, que apesar das concordâncias essenciais, há grandes diferenças de cenário nas narrativas de um e outro evangelista. Certamente que, quando os Evangelistas escreveram, já não havia ninguém que pudesse dar testemunho do facto histórico do nascimento de Jesus em Belém. As narrativas do Natal pelos

---

\* Texto inédito.

Evangelistas não são relato objectivo de história factual. O que diz Mateus não diz Lucas e o que diz Lucas não diz Mateus. O que significa que, servindo-se dos géneros literários do tempo e dos tópicos bíblicos lidos e interpretados segundo a harmonia dos dois Testamentos, Antigo e Novo, cada Evangelista, à sua maneira, dentro da sua teologia, tentou reconstruir o quadro teológico do nascimento de Jesus, dando ao despercebido facto histórico uma projecção historicizada, porque situada no tempo e no espaço, mas nem por isso histórica e real. É por demais evidente a dimensão simbólica das narrativas, o seu carácter de sinal, como dirá o evangelista São João a propósito do milagre da água feita vinho em Caná (Jo. 2, 11) e, portanto, com o sentido e objectivo de levar os homens de boa vontade para a fé em Jesus, Salvador.

São Mateus, na sequência das suas narrativas, refere o nascimento, supõe-no, mas não o descreve com enquadramento historicizado. Só Lucas é que o descreve com clichés tirados do Antigo Testamento. Mas, analisada com a lupa da crítica literária, a sua narrativa é uma reconstrução mais teológica que histórica. Só que, com o andar dos tempos, os cristãos perderam o sentido do género literário usado por Lucas, à maneira do “*Midrache*” hebraico e prenderam-se à materialidade das narrativas. Daí resultou que os ocidentais cristãos passaram a ver as narrativas de Lucas como simples e mera descrição de acontecimentos históricos, factuais. Reconstruímo-los até com devoção e piedade nos nossos presépios construídos com enlevo, e nas obras de arte com que quisemos exprimir a nossa piedade e encantamento. Como não lembrar o humanismo de São Francisco de Assis, a sua piedade e amor a Jesus Menino, reproduzindo ao vivo a cena do nascimento no presépio de Greccio, cerca de 1223/24, cena, agora, tão repetida cada ano, nas nossas casas e igrejas e mesmo em praças públicas por alturas de Natal? Fazendo isso, como que perdemos o sentido teológico profundo que o Evangelista quis dar à narrativa quando a descreveu da maneira que escreveu; falta-nos a ousadia do salto que a linguagem simbólica permite.

O Evangelista São Marcos, autor do 2º Evangelho canónico, possivelmente o mais antigo e próximo dos tempos de Jesus, na medida em que reflecte a pregação querigmática de São Pedro e os seus quadrantes biográficos e cronológicos, de acordo com o texto do sermão de Actos dos Apóstolos (10,34-43), não descreve a infância de Jesus e começa logo pela sua aparição pública no Baptismo de João Baptista (Mc. 1,1-14).

São Paulo, o primeiro escritor apostólico, tão pouco se preocupou com a infância de Jesus e seu nascimento. Na Carta aos Romanos, em contexto teológico, afirma: “Nasceu da descendência de David segundo a carne, constituído Filho de Deus em poder, segundo o Espírito santificador pela ressurreição de entre os mortos, Jesus Cristo Nosso Senhor” (Rm. 1,3-4). Depois, escrevendo aos

Gálatas, diz apenas: “Quando chegou a plenitude do tempo, Deus enviou o Seu Filho, nascido de uma mulher, nascido sob o domínio da Lei” (Gl. 4,4). Assim os restantes escritos neo-testamentários.

São João, o mais tardio dos escritores evangélicos, afirma categoricamente que “o Verbo fez-se carne e habitou entre nós” (Jo. 1,14), como que plantando a sua tenda no meio dum povo em peregrinação, o que nos faz lembrar, dentro do jogo do Tipo-Antítipo, a harmonia dos dois Testamentos, e a imagem dos israelitas vagueando em tendas pelo deserto até chegarem à Terra da Promessa, segundo as narrativas do Êxodo. Quando São João escreve, já não se falava da Infância de Jesus porque, entretanto, tinham surgido as primeiras heresias cristológicas, que se preocupavam mais com o aspecto sobrenatural e divino. Por isso, o IV Evangelho começa com um hino de carácter litúrgico acerca da origem eterna do Verbo de Deus, que veio habitar entre nós como homem.

Sem dúvida nenhuma que a primitiva comunidade cristã, como testemunha o Evangelho de São Marcos, estava toda voltada para o Acontecimento Cristo, bem expresso na vida pública e no facto da Morte/Ressurreição, o homem que pregou, morreu e ressuscitou. Por sua vez, a terceira geração cristã, testemunhada no Evangelho de São João, tinha ultrapassado o facto do nascimento do homem e centrava a sua atenção no problema filosófico-teológico da divindade do Homem-Deus, quando se começavam a levantar as primeiras heresias cristológicas (Jo. 1.1-14).

Foi, por conseguinte, a segunda geração cristã, para a qual se escreveram os Evangelhos de São Mateus e de São Lucas, que, de facto, se preocupou com o intrigante problema do nascimento do Homem-Jesus. Surgia, então, o problema: afinal, o Homem-Jesus, que morreu e ressuscitou como Homem-Deus, como é que nasceu? Esta questão deveria ter uma resposta.

Já não existiam os protagonistas e as testemunhas do facto. Por isso, mais que uma resposta historicista, realista, deveria ser dada uma resposta bíblica, consentânea com as profecias do Antigo Testamento acerca da vinda do Messias. O que os Evangelistas Mateus-Lucas escreveram é, portanto, uma descrição, não do carácter histórico do facto, mas uma interpretação artístico-literária do acontecimento numa dimensão bíblica, e, como tal, é que a exegese moderna lê e tenta interpretar ou compreender a verdade do facto. Não nega a sua historicidade, mas afirma a intenção teológica da narrativa. Assim, devemos descobrir, também nós, o sentido profundo e doutrinal que, no fim de contas, essas narrativas de sabor bíblico-arcaico transmitem e que, a distância temporal, o sentido incarnationista da religião e a visão positivista da história permitiu encarar de forma meramente historicista.

A terceira geração cristã, a geração de João e do Apocalipse, ao findar o século I da Era Cristã, abarcando o acontecimento Jesus em toda a sua complexidade, deixou-nos uma aclamação aramaica que, na dualidade da sua interpretação linguística, é um verdadeiro grito de fé na humanidade e na divindade de Jesus: **MARANATHÁ** (Apoc.22,20). Na verdade, tal palavra pode ser lida: **Mara-nathá**, isto é, “O Senhor veio”, ou **Maran-thá**, isto é, “Óh! Senhor nosso, vem!”. Todavia, como já dissemos, São João, supondo o facto, nada diz do natal de Jesus.

No contexto do Apocalipse, este vibrante grito do **MARANATHÁ** é aspiração ansiosa e ardente da segunda vinda de Jesus (Apoc.12,5; 1 Cor.16,22), como testemunha a expectativa dos cristãos que São Paulo procura esclarecer na Epístola I aos Tessalonicenses. Esta era, aliás, a oração predilecta das primeiras gerações cristãs (Hb.13,20-21), carregada de tensão escatológica e de confiança no Senhor Jesus, Sacerdote Eterno e Rei do Universo. Mas, não há dúvida que este grito de fé assenta e deriva da certeza de que o Senhor Jesus já veio, e, portanto, nasceu, viveu, morreu e ressuscitou no meio dos homens. No presente de cada época é preciso que cada geração cristã viva a certeza desta vinda, a **Parusia**, a sua presença passada e sempre futura, e de que, de modo algum, podemos deixar de nos apropriar no hoje da nossa existência: “Experimentai em vós os sentimentos de Cristo” (Fp.2,5), isto é, vivei a sua presença na vossa vida. A historicidade de Cristo deve servir à nossa espiritualidade, como ajudou, segundo as palavras do anjo aos pastores de Belém: “Anuncio-vos uma grande alegria, que o será para todo o povo: Hoje, na cidade de David, nasceu-vos um Salvador, que é o Messias Senhor” (Lc. 2,10-12)! Este texto confirma a dimensão dialógica, supra-temporal da História da Salvação. Aquele facto histórico assume uma dimensão universal e sempre actual, pois o Messias Salvador, se chamará JESUS, “porque Ele salvará o povo dos seus pecados” (Mt.1,21). JESUS é a Salvação.

O tempo de Natal leva-nos, assim, de maneira viva e sentida à presença do Deus-Menino que “Nasceu em Belém” (Mt.2,1; Lc.2, 15) ao encontro do Filho que nos foi dado, conforme canta segundo o antigo rito romano, o Intróito da Eucaristia da Natividade, à meia-noite, ou Missa do Galo “Um Menino nos nasceu, um Filho nos foi dado = *Puer natus est nobis et Filius datus est nobis*”!

O que é o Natal? Porque é que os Evangelistas Mateus e Lucas descreveram daquela maneira o Nascimento de Jesus, se não conheciam senão de modo vago as circunstâncias do facto? Precisamente, porque o que quiseram foi garantir a certeza da verdade que fundamenta a nossa fé no Seu papel de Messias, Filho de Deus e nosso Redentor!

O Natal cristão é, portanto, a celebração na fé e na liturgia do acontecimento histórico e teológico do nascimento de Jesus, que “por nós homens e por nossa salvação desceu do céu”, como professa o Credo Católico. O Natal é, sem dúvida,

o grande dom que Deus nos faz do IM/ANU/EL, “Deus conosco”, conforme anunciou o Profeta Isaías (Is. 7,14) e o prova o Evangelista São Mateus (Mt. 1,22), o presente que Deus faz de Seu Filho Jesus à humanidade através de e na perspectiva dos crentes cristãos.

## II – Alcance das narrativas de São Mateus e de São Lucas

Com fundamento nas narrativas da Infância, a Igreja organizou diversas cenas ou quadros e pô-los no Ano Litúrgico como elementos celebrativos. Dessa maneira, o ciclo do Natal abrange uma sequência de quadros, construídos a partir dos dados de Mateus e de Lucas: a Anunciação, a Visitação, o Nascimento de Jesus, a Visita dos Pastores, a Adoração dos Magos, a Matança dos Inocentes, a Fuga para o Egito, a que a tradição apócrifa acrescenta algumas cenas, e, inclusive, o ciclo de São João Baptista.

### 1. Evangelho da Infância em Mateus: Jesus o Messias (Mt.1-2)

O Evangelista São Mateus escreveu para judeus convertidos, que viviam, de certeza na Palestina. O seu Evangelho escrito em grego, é bem possível que seja uma tradução do hipotético Mateus arameu ou aramaico, que a tradição do escritor cristão Papias (séc. II), discípulo de João, O Presbítero, possivelmente S. João Evangelista, nos permite adivinhar.

Ao congeminar a sua narrativa da Infância de Jesus, São Mateus é, indiscutivelmente, guiado por critérios bíblico-teológicos. Daí nasceu o processo antológico de recorrer a pequenos textos proféticos do Antigo Testamento e mostrar como eles se realizaram no nascimento de Jesus. De resto, o Evangelista di-lo abertamente ao citar no fim de cada uma das cinco cenas ou anedotas historicizadas: “Tudo isto aconteceu para que se cumprisse o que foi dito pelo profeta, que diz... ou assim foi escrito pelo profeta...,” (Mt. 1,20; 2,5.15.17.23). Fica-se com a impressão de que se trata de “*prophetiae ex eventu*”, isto é, de profecias pelo acontecimento. Na verdade, o que parece significativo é que as narrativas tenham sido feitas justamente para provar as profecias do Antigo Testamento, e que, portanto, em Jesus se cumpriram aquelas profecias antigas.

**1.1. A Genealogia (Mt.1,1-17).** Antes de mais, através deste trecho, o Evangelho de Mateus demonstra a convicção de que Jesus é o descendente de David, prometido como Messias ao Povo Eleito. Nesse sentido, funciona a Genealogia de Jesus (Mt. 1,1-16). As genealogias (*Toledoth*) são, de facto, na Bíblia, uma forma literária de acompanhar o tempo na longa duração e afirmar a solidariedade das

gerações ou das famílias. Constituem, por isso, um género literário de recurso sobretudo para aproximar os períodos distantes, como no livro do Génesis. Mateus recorre a Génesis 5,1-32, onde se narra a genealogia de Adão, o que dá a entender que em Cristo temos uma nova criação da humanidade, o novo Adão, como diz São Paulo (Rm.5, 12-14), estabelecendo um paralelismo antitético entre Adão, causa de ruína e pecado, e Jesus fonte de salvação e de graça, pois “Adão é figura daquele que havia de vir”.

Repare-se, aliás, como a genealogia é construída de forma artificial e simbólica, baseada na gematria ou matemática sagrada do valor das letras em hebraico. Quando Mateus escreve “Livro da genealogia de Jesus, filho de David, filho de Abraão” (Mt.1.1), está a fazer uma intencional inversão, que logo nos demonstra onde é que ele quer chegar. David (cerca do ano 1000 antes de Jesus) é cerca de sete séculos posterior a Abraão (cerca de 1750 anos antes de Jesus). Então, porque pôr “Filho de David” antes de “Filho de Abraão”? O Evangelista, à boa maneira rabínica faz teologia com o valor numérico das letras em hebraico. De facto, o nome DAVID é composto de três letras consoantes firmes e são elas as peças do jogo matemático com que o Evangelista constrói a genealogia, mesmo que, para isso, tenha de eliminar alguns nomes ou elos da cadeia genealógica: D=4 + V=6 + D=4= 14, o que, multiplicado e somado, resulta na seguinte equação:  $3 \times 14$ . Para saber o resultado, leia-se, então, o texto sagrado: “Portanto, todas as gerações, desde Abraão até David, catorze; de David ao exílio da Babilónia, catorze; e, desde o exílio da Babilónia até Cristo, catorze”(Mt.1,17). Não se trata de fantasia, mas de uma forma de fazer teologia. Se Abraão é o Pai da nossa fé (*Filhos de Abraão*, Is. 56,1-6; Jo. 8,33.35.38), na verdade, foi a David que Deus fez a promessa do messianismo real Davídico. Logo, o Jesus da nossa fé, é o verdadeiro descendente de David, o Messias prometido ao Povo de Deus, que, na entrada triunfal de Jerusalém, precisamente o há-de aclamar de forma messiânica: “Hossana, hossana! Bendito o que vem em nome de David” (Mt. 21,9-11). Cfr. a genealogia de Lc. 3, 23-33 em ordem ascendente e chegando a Adão e a Deus. O estilo e a teologia são diferentes: Mateus conta 42 ( $3 \times 14$ ) gerações e Lucas 77 ( $11 \times 7$ ).

Um outro aspecto a considerar na genealogia, como consequência deste objectivo simbólico prefigurado no nome de David, está na eliminação ou “*deletio memoriae*” dos nomes de alguns reis ou elos na pretensa árvore genealógica de Jesus (confrontar genealogia em Lc. 3,23-38), o que desde logo demonstra que o objectivo do Evangelista não foi estabelecer com rigor a árvore genealógica de Jesus, mas descobrir o seu alcance simbólico-teológico, a qualidade de Jesus como descendente de David e, portanto, afirmar a sua condição de Messias real, tantas vezes sublinhada nos salmos messiânicos (Sl. 2, 109 (110)). Para organizar esta genealogia, Mateus usou Rute (Rt.4,18-22) e ainda Gn. 10,1-31 e I Crónicas (1 Cr.2,10-13).



Deveria ainda sublinhar-se a inserção do nome de quatro mulheres na genealogia de Jesus, o que parece estranho, mas tem igualmente significado. São quatro mulheres pecadoras e três estrangeiras: **Tamar** (Mt.1,3) cometeu adultério com o sogro Judá (Gn. 38, 24-30 e o pecado de Onanismo); **Raab**, moabita de Jericó, que de Salmon gerou Booz (Jos.6,22-25; Hb. 11,31) e **Rute**, moabita, que casou com Booz (Rt.4,18-22); **Betsabé**, hitita, mulher de Urias, de quem David gerou Salomão (2 Sm.12,24-25). Através desta genealogia supera-se o exclusivo masculinismo geracional hebraico e afirma-se o ecumenismo e a universalidade da salvação messiânica por Jesus Cristo.

**1.2. A aparição do Anjo a José (Mt.1,18-25).** É uma cena curiosa e singular, porquanto as grandes mensagens de Deus costumam dirigir-se directamente aos intervenientes na acção, que, por meio deles, Deus quer realizar. Em Mateus, a aparição e mensagem do anjo não se dirigem directamente a Maria, como faz Lucas, mas a José, porque, na perspectiva bíblico-judaica, os direitos de família são transmitidos por linha paterna. José, que não interfere na gestação de Jesus, assume em relação a Jesus o papel de pai putativo ou legal e, por essa razão, é que José é privilegiado com a hierofania do anjo, mesmo em sonho, como acontece frequentemente no Antigo Testamento (Gn. 20,3; Jz.7,13; 1Rs.3,5-14; 2 Sm.7,1; Dn. 2,1); essa é a forma de na Bíblia se estabelecer a relação de Deus com os homens. Dessa maneira, José foi como que preparado para assumir o aparentemente incompreensível lugar de colaborador de Deus no nascimento de Jesus. É por ele que Jesus adquire o direito e o título de filho de David, nasce em Belém terra de David, e pertence como David à tribo de Judá (Gn, 49,10). É, portanto, a justificação do messianismo real davídico.

O Evangelista mostra conhecer a prática judaica do casamento, em que, antes da coabitação (*Nisuyim*), cerca de um ano antes, há os esponsais (*Erusyim*), a partir dos quais o noivo é considerado marido ou esposo. Daí afirmar-se “antes de coabitarem” (Mt.1,18).

São José é apresentado como dando-se conta da gravidez de Maria e, de certa maneira, parecendo admitir que ali há mistério. O “não querendo denunciá-la”, v.19, representa a sua percepção do mistério e leva, por esse motivo, o Evangelista a declará-lo “justo” (Mt.1,19, ultrapassando a justiça legal bíblica, que mandava apedrejar as mulheres adúlteras (Dt.22,20-21). Exactamente, porque admite e aceita a intervenção misteriosa de Deus no caso, é que José é chamado “justo”. Todavia, não se compreende bem aquela hipótese de repúdio secreto. Como quer que seja, a aparição do “Anjo de Javé”, designação típica da linguagem do AT, que não é mais que um circunlóquio para designar o próprio Deus, teve, portanto, um efeito pacificador da consciência justa de José, e o sonho, também na linguagem

bíblica, não é mais que uma forma de estabelecer a comunicação de Deus com os seres humanos para lhes explicar o facto, no caso, a maternidade de Maria.

**1.3. A maternidade de Maria (Mt.1,20-23).** Depois da aparição do anjo a José, como forma de agregar Jesus à família de David por São José e maneira de o introduzir no mistério da maternidade de Maria, Mateus aplica o texto do profeta Isaías (Is. 7, 14) ao nascimento de Jesus (Mt.1,22). O Evangelista mostra já conhecer toda a doutrina e especulação da exegese rabínica sobre a **Chekiná**, ou presença misteriosa, mas real de Deus no meio do seu povo eleito. O seio de Maria, na linguagem posterior dos cristãos, é o canal ou aqueduto pelo qual chega à nossa humanidade o Verbo de Deus. É em consonância com esta doutrina da **Chekiná** ou presença de Deus, provando a harmonia dos dois Testamentos, que o Evangelista constrói, aliás, toda a narrativa dos Capítulos 1-2 do seu Evangelho sobre a Infância de Jesus.

Para o uso da Sagrada Escritura, Mateus usa uma tradução grega (LXX) do Antigo Testamento, como se vê de Mt. 1,22, onde a palavra grega **Parthénos** (Παρθενος = Virgem) é tirada da versão grega de Isaías 7, 14, enquanto o texto hebraica falava apenas de **Almah**, que se deveria traduzir, jovem, donzela no pleno desenvolvimento físico-sexológico de mulher. Há, portanto, uma clara intenção teológica de afirmar a maternidade virginal e até divina de Maria, tanto mais que o texto do versículo 20 afirma: “o que ela concebeu é obra do Espírito Santo”. Neste aspecto da doutrina mariológica, Mateus antecipa-se ao Concílio de Éfeso, que declarará a doutrina da **Theotókos**, isto é, de Maria, Mãe de Deus. Alguns textos apócrifos vão sublinhar de forma concreta a maternidade virginal de Maria (Papiro de Bodmer, 39,19, e Proto-Evangelho de São Tiago, 19,3)<sup>1</sup>.

Sublinhe-se a delicadeza da linguagem bíblica, que usa com frequência o verbo “**conhecer**” (Mt.1,25) para indicar relações sexuais. Usando esta palavra, o Evangelista sublinha a virgindade de Maria na concepção e parto de Jesus, mas não devemos partir daí para outras conclusões mais ou menos católicas ou heterodoxas (“irmãos de Jesus”).

Neste quadro deve, pois, sublinhar-se a doutrina sobre o **IMANUEL**, nome hebraico, que significa “Deus conosco” e, por essa razão, é identificado com JESUS, o Verbo de Deus feito carne, “que habitou entre nós (Jo.1,14). Tal ponto é um aspecto focal do Evangelho de S. Mateus centrado no tema essencial do Reino de Deus, tanto assim que podemos encontrá-lo em todos os capítulos, mesmo no capítulo XIV, onde a expressão não aparece. Para São Mateus, o Reino de Deus é uma realidade, presente e futura. Ele é o Messias salvador, como o seu premo-

---

<sup>1</sup> MORALDI, Luigi – *Evangelhos apócrifos*, 4ª edição, Lisboa, Paulus, 2003, 84, 114.

nitório nome Jesus significa. O grande vector desse tema é, portanto, Jesus, o novo Imanuel, anunciado, incarnado, esperado, na medida em que para a Igreja, ao longo dos tempos, Ele é já, através da Sua Pessoa, no aqui e agora da vida de cada um dos crentes, a certeza do Reino de Deus que veio e virá. Certamente por causa disso, é que os Evangelistas da segunda geração cristã, Mateus e Lucas, se vão preocupar em garantir a Sua vinda a este mundo, narrando o Evangelho da Infância de Jesus.

**1.4. Visita dos Magos (Mt.2,1-12).** Para afirmar a realeza de Jesus, judeu descendente de David, Mateus estabelece um paralelo antitético com Herodes, o Grande, idumeu, rei da Judeia por vontade dos romanos, morreu no ano 4 depois de Jesus Cristo, podendo por isso contar-se o nascimento dois anos antes, como sugere Mt. 2,16. Unido aos fariseus e aos romanos, Herodes é o protótipo dos verdadeiros opositores a Jesus.

Os magos são apresentados pelo evangelista à maneira de astrólogos orientais ou adivinhos. Só uma tradição posterior extra-evangélica os chama reis, com certeza por ligação ao messiânico Salmo 72(71),10: “Os reis de Târsis e das ilhas oferecerão tributos, os reis de Sabá e de Seba trarão suas ofertas. Todos os reis se prostrarão diante dele, todas as nações o servirão”. Este texto levará a que a devoção posterior visse nos reis magos a representação dos três continentes e raças conhecidas então, os brancos, os amarelos e os pretos, emblematizados nos nomes de Gaspar, Baltasar e Melchior. A primeira representação artística dum rei mago preto aparece numa pintura do Natal de Vasco Fernandes, o Grão Vasco (c. 1475-1542). A adoração dos magos afirma o reconhecimento de Jesus como universal, e as ofertas de “ouro, incenso e mirra” (Mt.2,11; cfr. Is.60,6; Sl. 72,15), determinarão o número dos três reis magos e ficarão, na teologia da Igreja, como símbolo da adoração ao Menino reconhecido como Rei, Deus e Homem.

A adoração dos magos guiados por uma estrela (Mt.2,9) é uma profecia em acção, que antecipa a missão real e universalista de Jesus e leva-nos ao Antigo Testamento, quando na caminhada do Povo Eleito pelo deserto, o profeta pagão Balaão, “homem de olhar penetrante”, teve a visão da estrela (Nm. 24,17). A estrela, vista no Oriente e portadora de luz, era símbolo e prenúncio da chegada de algo esperado, o reinado do Messias hebraico, que já São Pedro identifica como sendo “a estrela da manhã que brilha nos vossos corações” (Pd.1,19). Não se trata duma estrela extraordinária do sistema astronómico, que os astrónomos possam individuar ou descobrir, mas dum “tópos” literário para indicar o nascimento daquele que será para os homens o verdadeiro “Sol da justiça” (Mt. 3,20) e, como tal, terá o seu nascimento celebrado no simbólico dia do “*Natalis Solis Invicti*”, festa que os romanos celebravam a 25 de Dezembro no solstício de Inverno.

Não deixa de ser premonitório que “Sumos-sacerdotes e escribas”, tidos como “doutores da Lei”, saibam identificar o lugar onde havia de nascer o Messias e depois se associem para não o reconhecer e para o condenar. É todo o dramatismo cristológico da Paixão de Jesus já presente no seu nascimento (Mt.2,4-6; 21,15).

A citação de Miqueias (Mq.5,1) não é feita à letra nem segundo o texto hebraico nem segundo o grego dos LXX, mas resulta dum processo midráchico, que associa 2 Sm. 5,2, para, intencionalmente, enaltecer o papel de Belém, terra natal de David, o príncipe-rei, chefe do povo de Israel.

**1.5. Fuga para o Egito (Mt.2,13-15).** Este pequeno inciso, fazendo apelo a um novo sonho de José, faz lembrar o sonho do Patriarca Jacob antes de partir para o Egito (Gn. 46,2-4) e põe em evidência o modo providencial como Deus realiza os seus desígnios. Deus é que tem a iniciativa da salvação de Jesus, como tivera a da salvação do seu Povo Eleito. O Egito donde Israel saíra da escravidão para a liberdade, será, muitas vezes, o lugar de refúgio para os eleitos de Deus: Abraão (Gn. 12,10-20), Jacob (Gn.46,2-4), José (Gn.39,1-28), Moisés (Ex.1.1-7). Esta evocação do Egito lembra, por outro lado, o êxodo ou libertação de Israel e, junta com a citação de Oseias (Os.11,1), lembra que Jesus é o Israel de qualidade, o filho por excelência de Deus, e que, portanto, com Ele, se dá começo a um novo Povo de Deus, a igreja de Jesus (Mt. 16,18).

**1.6. A matança dos inocentes (Mt.2,16-18).** Diante de nós está outra “anedota” bíblica, construída por Mateus a fim de sublinhar a rejeição de Jesus pelos seus, depois da sua realeza ter sido reconhecida pelos povos pagãos representados pelos magos. Além disso, pela alusão às perseguições genocidas do Êxodo, põe Jesus como novo Moisés. O fundamento histórico da construção de Mateus está no texto de Jeremias (31,15). Tal texto evoca uma cena do Exílio, em que Raquel como que se levanta do túmulo a chorar a sorte de seus descendentes. Citado com certa liberdade, o texto profético refere-se, pois, à reunião em Ramá do povo que ia ser levado para o Cativoiro. A citação em Mateus, e conseqüente cena da matança dos inocentes, pode resultar do facto de, no tempo de Mateus, já se encontrar às portas de Belém o túmulo de Raquel, matriarca de Israel. Ao tempo do Cativoiro e segundo Jeremias, ele se situaria em Ramá, Efrata, a norte de Jerusalém (Gn.35,16-18). O inciso de 35,19 é um acréscimo posterior a justificar a tradição do túmulo de Raquel às portas de Belém. Desta maneira engenhosa, o Evangelista associa o choro de Raquel ao das mães dos inocentes e vê naquele acontecimento uma antecipação profética e messiânica do que aconteceu à volta de Jesus. Toda a narrativa assenta na historicidade da ferocidade sanguinária de Herodes que, desconfiado de traições, nas vésperas da sua morte, até mandou matar Mariana, a mulher que mais amava.

**1.7. Regresso do Egipto a Nazaré (Mt. 2,19-23).** Este pequeno dado redaccional, com mais um sonho hierofânico a José, realça o papel de Jesus como novo Moisés, que refaz o caminho do Êxodo.

Arquelau, filho de Herodes, governou a Judeia, Samaria e Idumeia, desde a morte de Herodes em 4 aC até 6 d.C.. Foi destituído por Augusto e exilado para a Gália, sucedendo-lhe um governador romano. Por isso, José se retirou com Jesus e Maria para a Galileia, para Nazaré, e de facto, Jesus será conhecido como Nazareno (Mt. 21,11; 25,66.79; Act. 2,22). O termo Nazareno pode ligar-se a Nazaré, mas também pode derivar do termo técnico com que eram denominados os consagrados. Mateus justifica com um dito profético, mas que não se encontra na Bíblia. Por isso se vê como Mateus tenta construir a Infância sobre dados proféticos.

Na verdade, o regresso a Nazaré com a subsequente vida oculta, cobre, à partida, toda a história de Jesus com o véu misterioso de Messias humilde e Servo sofredor, que o torna incompreendido aos seus conterrâneos.

## Conclusão

Desta sequência de textos sobre a Infância de Jesus infere-se que o Evangelista S. Mateus organizou toda uma unidade literária em vários episódios. Para construir cada episódio serviu-se dum texto, aparentemente profético do AT, que cita, e cerziu-os entre si de modo a dar-nos uma narrativa histórico-teológica da infância de Jesus. Assim, fica-se sem saber se é o episódio que postula a profecia vetero-testamentária como argumento de autoridade, se é a profecia que leva o Evangelista a construir o episódio como prova de realização da profecia. Mas, o valor religioso dum e doutro processo torna evidente a messianidade de Jesus.

Segundo os critérios actuais da exegese bíblica, as narrativas da Infância de Jesus em São Mateus e São Lucas não são crónicas históricas. O próprio maravilhoso de que se envolvem nos leva a considerar o aspecto teológico, que lhes está subjacente, e a não nos perdermos no emaranhado dos interrogações historicistas de narrativas tão simbólicas, mas a descobirmos o alcance transcendente da pessoa de Jesus à luz da Páscoa e do Pentecostes, que os apóstolos testemunharam

Qualquer que seja, portanto, a historicidade fundamental dos factos, tudo leva a crer que São Mateus seleccionou certo número de episódios que favorecem a tese de que Jesus é o Messias prometido a Israel. Tratou esses episódios à boa maneira rabínica do Midrache, espécie de histórias piedosas cujo alcance primeiro é ilustrar verdades da fé ou da moral, no caso, que Jesus é o Messias divino prometido na Bíblia aos judeus, descendente de Abraão, filho de David e novo Moisés. Ele é o verdadeiro Imanuel, “Deus conosco”, dádiva de Deus à humanidade crente para redenção do mundo.

## 2. Evangelho da Infância em Lucas: Jesus e João Baptista (Lc. 1-2)

São Lucas, Evangelista de tendência ecuménica e humanista, centra a Infância de Jesus na pessoa de Maria e realça sintomaticamente as figuras femininas de Maria, Isabel e Ana, paradigmas dos Pobres de Javé, ao lado de Zacarias, José e Simeão, isto é, dos judeus piedosos que esperavam a vinda do Messias. Tudo se faz, pois, por meio de mulheres santas e fiéis à vontade de Deus. É Jesus no feminino, apresentado à partida como salvador de toda a humanidade; Novo Adão, que atrai a si os pobres. Por isso, é esperado pelos Pobres de Javé, nasce pobre no presépio de Belém e chama em primeiro lugar os pobres pastores (Lc. 1,57; 2,7.9-17). Veja-se, desde logo, a diferença com a teologia de S. Mateus sobre o Messianismo real davídico.

O material da Infância de Jesus em Lucas parece, de facto, excluir o conhecimento das narrativas de São Mateus. Correm paralelas as narrativas dos dois evangelistas, mas só se encontram nos nomes de Jesus, Maria e José, e em Belém; de resto, os cenários são diferentes e a teologia tem outras preocupações.

Como literacia, São Lucas usa uma linguagem mais poética traduzida num grego semitizante (*Koiné*), reelaborado a exemplo do grego do Antigo Testamento, segundo os LXX. Comparar o texto dos capítulos 1-2 sobretudo com o Prólogo (Lc. 1,1-4) e com o corpo do Evangelho, o que denota claramente um fundo de pronunciada fonte ou tradição semítica e estrutura especial.

Também São Lucas faz a construção da sua obra a partir de episódios baseados nas profecias do Antigo Testamento sobre a presença de Javé, Deus, no Templo e no meio do Seu Povo, mas sempre num ambiente sobrenatural e numa perspectiva ecuménica, universalista, que transcende as estruturas esotéricas do nacionalismo judaico.

Ao todo, a obra da Infância em Lucas aparece como uma obra de arte literária, que se compõe de 7 cenas ou episódios bem estruturados a partir duma temática litúrgica e cultural. Na verdade, o Evangelho lucano da Infância de Jesus começa e acaba no Templo de Jerusalém. S. Lucas dispõe o seu material à maneira dum políptico em que, paralelamente, se apresenta a infância de João Baptista e a de Jesus Cristo. Veja-se o programa narrativo:

**Infância de João Baptista**

1 - Lc. 1,5-25: Anunciação a  
a Zacarias

3 - Lc. 39-50: Visitação  
de Maria a sua prima Isabel  
“Magnificat” de Maria

4 - Lc. 1,57-80: Nascimento de  
João Baptista e “Benedictus”  
de Zacarias

**Infância de Jesus Cristo**

2 - Lc. 1,16-38: Anunciação  
a Maria

5 - Lc. 2,1-21: Nascimento de  
Jesus Cristo.

6 - Lc.2,22-40: Apresentação  
de Jesus no Templo

7 - Lc. 2,41-53: Jesus com os  
Doutores no Templo.

Como se vê desta construção, há um evidente paralelismo nas narrativas até ao nascimento de Jesus, que parte do confronto entre JB e JC. João Baptista é uma figura do Antigo Testamento, que tem uma missão funcional ao serviço de Jesus e serve para O realçar. Logo que Jesus nasce, o Evangelista deixa a figura de João Baptista e ocupa-se exclusivamente de Jesus Cristo. João aparecerá ainda de passagem, mas uma vez mais para dar evidência a Jesus.

É evidente que São Lucas quis dar à sua narrativa uma dimensão histórica, embora imprecisa. Repare-se, por conseguinte, nas vagas indicações temporais (*No tempo de Herodes*, Lc. 1,5; *Terminados os dias*, 1,23; *Durante cinco meses*, 1,24; *Ao sexto mês*, 1,26; *Por aqueles dias*, 1,39; *Três meses*, Lc.1,56; *Por aqueles dias*, 2,1). Nada disto é mito. Por isso, S. Lucas mostra, sem dúvida, uma preocupação cronológica, que nos deixa, todavia, no vazio.

O anúncio do nascimento de João Baptista (Lc.1,5-25) acontece num cenário perfeitamente bíblico (a esterilidade de Isabel faz dela uma nova Sara, Gn. 11,30), no decorrer duma acção litúrgica através da hierofania de Gabriel, como tantas vezes sucede na SE. É um anúncio de nascimento (Gn. 16,17; Jz. 13,1; 1 Sm.1), que provoca temor, dúvida e alegria. Repare-se, porém, no uso da expressão “Evangelizar a Boa Nova” (v.19). O anúncio do nascimento de João Baptista insere-se no plano dos desígnios de Deus, pois o menino será o profeta e mensageiro da Boa Nova, que é o Evangelho de Jesus. João Baptista é apresentado como um “nazir”, um consagrado (Lc. 1,15-17) à maneira de Sansão (Jz. 13,4-14), mas com uma missão profética ao modo de Jeremias (Jr.1,5), e por isso é que será o Precursor de Jesus (Lc.1,76;3,4). A descrição de João Baptista pelo que S. Lucas sugere no cap. 3º, e nós hoje conhecemos à luz da descoberta dos documentos de Qumran, em 1947, pode perfeitamente integrar-se no movimento dos essénios que, junto do Mar Morto, esperavam e se preparavam para a vinda do Messias.

A Anunciação a Maria (Lc. 1,26-38) é uma narração semelhante à do anúncio a Zacarias, e tem a preocupação de assegurar a maternidade divina de Maria, pois a mãe será “Virgem” (v.27) e o Menino será “Filho do Altíssimo”, isto é, “Filho de Deus” (v.32. 35). Ele é mais que um descendente de David (Lc.2,4.11); Ele é o Salvador e o Messias (Lc.2,11). Como em São Mateus, estamos também e ainda dentro da perspectiva do Messianismo real davídico. Quanto à saudação dirigida a Maria, a expressão “Ave! cheia de graça” faz eco aos anúncios de salvação para Jerusalém personificada na “Filha de Sião” (2 Re. 19,21-28; Is.1,8; Sf. 3,14-17), à luz dos quais São Lucas compõe o seu texto. É a alegria da salvação messiânica. A classificação “cheia de graça” vem do Sir. 18,17, e indica que Maria é totalmente predilecta de Deus e, por isso, a mais bendita das mulheres. Note-se ainda como o Evangelho de Lucas é o Evangelho do Espírito Santo, na medida em que Maria é cheia do Espírito Santo (v.35), como Jesus (Lc.4,1.14.18), como a Igreja nascente (Act.1,4). Para Lucas, tudo o que acontece tem uma dimensão sobrenatural, taumatúrgica!

Quanto ao nascimento de Jesus, o édito de César Augusto e o Recenseamento de Quirino (Lc. 2,1-2) levantam problemas de ordem histórica. César Augusto ou Octaviano Augusto governou de 30 a.C. a 14 d.C. e promoveu vários recenseamentos não “em toda a terra” simultaneamente mas em diversas províncias. O de Públio Sulpício Quirino, que foi governador da Síria desde 4 a.C., terá ocorrido cerca de 6 d.C., isto é, cerca de 10 anos após a morte de Herodes. Há, portanto, um desacerto cronológico, o que não é de estranhar, pois a preocupação histórico-cronológica de São Lucas é meramente aproximativa, mais teológica que real. Diga-se que o problema da equivalência da Era Cristã só foi enfrentado no séc. VI. Então, o Papa encarregou o monge oriental a viver em Roma, Dionísio o Exíguo ou Pequeno, a estabelecer a equivalência, mas ele cometeu um pequeno erro de cálculo, pelo que a nossa era anda atrasada mais ou menos 6 anos.

São Lucas pretende reconstituir, dentro da sua teologia, o cenário divino-angélico do nascimento de Jesus (Lc.2,1-14), cujo facto São Mateus apenas referiu: “ela deu à luz um filho” (Mt.1,25).

São Lucas não ignora a realza davídica de Jesus e di-lo expressamente, quando o afirma nascido em Belém, Cidade de David” (Lc. 2,5) e para isso sublinha também que é por José, “por ser da casa e linhagem de David” (Lc. 2,5), que Jesus tem esse título de nobreza. Por outro lado, sublinha que Maria era apenas noiva juridicamente prometida a José (*emênesteuménê*, Lc. 2,5, cfr. 1,27), o que talvez coincida com Mt. 1,19).

Quanto ao cenário propriamente dito, dá a entender que Belém regurgitava de gente e eles não encontraram pousada em qualquer estalagem. Refere a manjedoura (*Iǎtmê*, em grego) e a estalagem ou hospedaria de caravanas (*Katalúmati*, em grego).



Desde o séc. II, a tradição cristã criou a ideia da gruta. È com base em Isaías (1,3) que também a poética tradição do Natal vai buscar a ideia do boi e do burrinho como elementos emblemáticos da pobreza e da simplicidade do nascimento de Jesus.

Por outro lado, quando diz que Jesus é “filho primogénito” de Maria (Lc. 1,7), São Lucas emprega um semitismo por “unigénito”, que assim se deve entender, pois nunca mais se fala de Filhos de Maria, embora se fale de “Irmãos” de Jesus. Mas este é um ponto a discutir, quando se falar da Lei dos Primogénitos (Lc. 2,23-24; cfr. Ex. 13,11-16).

Repare-se como aparecem temas do AT sobre os nascimentos extraordinários de Isaac, Moisés, Sansão, Samuel, mas com notório decalque de reactualização teológica.

Tudo decorre sob a acção do divino e daí a alegria dos quatro cânticos, que acompanham as narrativas. O “**Glória**”, epifânico cântico dos anjos, que anuncia aos pastores de Belém o nascimento de Jesus, leva-nos à visão paradisíaca de Isaías (11,1-10). Tenha-se presente que, para São Lucas, os pastores representam os “pobres”, os “pequenos”, a gente humilde e ignorada, que, apesar de tudo, confia em Deus. No Israel antigo do Templo, os pastores eram desprezados pelos fariseus porque viviam afastados do cumprimento das obrigações do Templo.

Os cânticos, que se sucedem depois das extraordinárias narrativas, também imitam modelos do AT e são construídos num processo antológico de filigrana literária com pequenas citações do AT.

O “**Magnificat**” de Maria (Lc. 1,46-55), decalcado no cântico de Ana, mãe de Samuel (1 Sm.2,1-10), com recurso a textos dos salmos e profetas, num encastado de pequenas citações, lembra o ambiente teológico dos Pobres de Javé, aqueles crentes que, na sua pobreza interior, confiavam na bondade e fidelidade de Deus. O herói do hino exulta pelo cumprimento das promessas de Deus, lembrado da sua fidelidade, mas em que Maria assume a luta pela justiça e pelos explorados.

O “**Benedictus**” de Zacarias (Lc. 1,68-79) é um hino de acção de graças, que desenvolve temas do messianismo, celebra as acções salvíficas de Javé e o tema escatológico da posse pacífica da Terra prometida aos Patriarcas, bem como o tema da luz anunciada pelos Profetas.

O “**Nunc dimittis**” de Simeão (Lc.2,29-33) é um cântico de cariz profético, baseado na promessa de salvação de Deus para o Seu povo (Is. 40,5;42,6;46,13; 49,6;52,10) a anunciar agora as duas etapas da economia da salvação: 1ª a luz da salvação para os pagãos e o programa que Jesus irá realizar, apesar da oposição dos judeus; 2ª a divisão no interior do Povo Eleito para o qual Jesus será um sinal de contradição (cfr. Mt. 2,13-15: matança dos inocentes; e Mt. 2,19-23: vida oculta em Nazaré).

Literariamente, os cânticos são uma preciosa e antológica manta de retalhos constituída por citações de textos do AT sobre a Promessa e a Aliança. Para cada afirmação, seria interessante descobrir o paralelo bíblico do Antigo Testamento e apreciar, assim, a arte de filigrana antológica, que o Evangelista manifesta.

## Conclusão

Historicamente, não se pode negar em absoluto o fundamento das narrativas sobre o nascimento de Jesus em Belém, embora seja mais fácil descortinar a sua teologia e objectivo cristológico-messiânico: Jesus é o Messias prometido, que, quando nasceu, os judeus não reconheceram como tal!

As informações, que os evangelistas transmitem sobre a Infância, provêm dos círculos testemunhais de Maria e José, embora não directamente (Lc. 1,1-4; 2,19,51) porque, quando os evangelistas escrevem, eles já teriam morrido. Mas, já havia certas verdades e crenças acerca de Jesus: **1- Nascimento misterioso em Belém; 2 - Maria, mãe por obra de Deus, Virgem; 3- José seu esposo, mas pai putativo de Jesus (Lc. 3,23); 4 - Perseguição de Herodes; 5 - Residência em Nazaré.**

É sobre estas verdades essenciais, que os evangelistas vão fazer a sua criação literária, sempre apelando para o Antigo Testamento e apoiando-se em textos, que lhes fornecem os dados para eles, segundo a sua capacidade criativa, construírem a respectiva cenografia. Quanto ao género literário usado, é por demais evidente a sua intenção teológica e a análise dos textos comprova os processos literários a que recorreram, bem como o generalizado ambiente teofânico e sobrenatural em que os factos são envolvidos. O nascimento de Jesus é um acontecimento de salvação, porque Ele é Filho do Altíssimo, Filho de Deus, Salvador. Vejam bem como estes títulos cristológicos são portadores de verdadeira fé cristã e de teologia! São Lucas, pondo em paralelo o nascimento de João Baptista, último profeta do Antigo Testamento, e dando realce a Jesus Cristo, quis indicar que Jesus Cristo é o iniciador duma nova etapa da humanidade, que Ele redimiu com a sua vida e a sua morte, o qual, apesar de todo o maravilhoso e sobrenatural com que se apresenta, é já, à nascença, o homem das dores. Na verdade, como profetizava Simeão, o Menino estava posto para ruína e salvação de muitos e uma espada de dor havia de trespassar a alma de sua mãe (Lc.2,34-35). Este Menino é, afinal, homem e Deus, pelo que, segundo São Lucas, a sua genealogia partindo do imediato humano percorre todas as gerações, passando por David, por Abraão, por Adão até chegar a Deus (Lc.3, 23-38).

Como se vê, São Lucas tem uma visão do Natal de Jesus completamente diferente da de São Mateus, com motivos e objectivos diferentes, até porque o Jesus

de Lucas é visto numa perspectiva mais ecuménica. Para São Lucas, com Jesus começa uma nova etapa da Humanidade, que ultrapassa o esoterismo judaico, embora Jesus seja, através de e no meio do povo judaico, a presença salvífica de Deus para os homens, “que Ele ama”.

## 16 - Quaresma renovadora. Uma caminhada de renovação espiritual \*

### I – Introdução

O Ano Litúrgico Cristão, conforme a definição dada por Pio XII na Encíclica “*Mediator Dei*” e assumida na Constituição Litúrgica do Vaticano II <sup>1</sup>, não é uma fria e inerte representação de coisas que pertencem ao passado, mas a celebração da passagem de Cristo na terra, o qual, ainda hoje, também a nós, continua a dirigir o chamamento: “Aquele que quiser ser meu discípulo tome a sua cruz todos os dias e siga-me” (Lc. 9,23). O Ano Litúrgico é, portanto, a grande escola de formação da fé, de adiantamento espiritual na configuração com Cristo. O Ano Litúrgico faz ressaltar os mistérios da vida de Jesus, apresenta os modelos dos santos e, a partir daí, exige o exercício das virtudes cristãs correspondentes. Na espiritualidade cristã não é preciso inventar motivos psicológicos ou antropológicos, existentes, de resto, em todas as religiões. O que é preciso é descobrir os que existem e tentar imitá-los na participação activa e responsável, que gera a oração e leva à prática das boas obras.

Na complexidade estrutural do ano litúrgico cristão, o tempo que vai da Quaresma à Páscoa demarca o mais empenhativo dos tempos litúrgico-cristãos, porquanto, acompanhando Jesus na caminhada para Jerusalém, onde havia de morrer por nós, a Igreja estimula os cristãos a seguirem na sua vida os passos do Senhor Jesus morrendo também eles para o mal e para o pecado. São sete semanas focalizadas no modelo Jesus e na realidade da vida dos cristãos, que devem configurar-se espiritualmente, à imagem de Jesus. Isso é particularmente saliente na orgânica das leituras dominicais do esquema A da Liturgia, que, este ano (2004-2005), estamos a seguir, sabido que na reforma litúrgica do Vaticano II se quis pôr em evidência o Cristo polimórfico dos três Evangelhos Sinópticos,

---

\* Texto inédito. Conferência proferida no Hospital de São Francisco, Porto, no dia 20 de Março de 2005 (Domingo de Ramos).

<sup>1</sup> PIO XII – *Mediator Dei*, Encíclica de 1947; *Constituição Litúrgica do Concílio Vaticano II*, Capítulo V, n<sup>os</sup> 102-111.

isto é, o mistério divino-humano de Jesus apreciado e apresentado pela visão simpática de cada evangelista. Com efeito, dado que cada evangelista tem a sua teologia ou modo próprio de ver Jesus, neste ano combina-se a visão cristológica de S. Mateus e a dimensão sacramental de S. João.

Por isso, começa-se por contemplar Jesus Cristo, homem em tudo igual a nós menos no pecado, confrontado com o mistério do mal através das tentações (*1º Domingo da Quaresma, Mt. 4,1-11*), para logo depois O admirarmos, extasiados, no mistério da sua glorificação divina, aquando da transfiguração no Tabor (*2º Domingo da Quaresma, Mt. 17,1-9*). Depois, entramos numa visão sacramental da vida cristã, a partir sobretudo da importância do Baptismo cristão e das implicações litúrgico-ascéticas, que ele deve ter sobre a vivência religiosa dos que acreditam em Jesus. Na verdade, segundo a teologia de S. Paulo, no Baptismo, reproduzem-se no crente as diversas fases do Cristo morto e ressuscitado, que disse: “Eu sou a Ressurreição e a Vida” (Jo.11,25). Por isso, o cristão faz sacramental e moralmente a experiência da passagem da morte para a vida, através de dois ritos do Baptismo. Antes de mais, sublinha-se o simbolismo da água, com que o Baptismo é celebrado e pela qual se faz a purificação sacramental do homem introduzido no mistério purificante Cristo, tal como a Samaritana (*3º Domingo da Quaresma, Jo.4,4-42*). Em seguida, somos levados a reflectir sobre o símbolo da unção baptismal, a exemplo do que Jesus fez sobre o cego de nascença e que o levou à iluminação plena do corpo e do espírito (*4º Domingo da Quaresma, Jo. 9, 1-41*). A caminhada espiritual da Quaresma ficaria incompleta se o cristão não fizesse a experiência de Cristo como princípio e razão da sua ressurreição e vida nova. A exemplo de Lázaro ressuscitado (*5º Domingo da Quaresma, Jo.11,1-45*), o cristão baptizado experimenta o que deve ser ressuscitar para uma vida nova. Por último, tal como Cristo, também o cristão, ao fim desta caminhada espiritual, faz a experiência da entrada em Jerusalém, tal como Jesus, finalmente reconhecido como Messias Salvador (*6º Domingo da Quaresma ou de Ramos, Mt. 26,14-27.66*). O 7º Domingo ou de Páscoa será o coroamento desta caminhada e a total identificação com o Cristo glorioso da nossa fé e causa da renovação interior (Jo. 20, 1-9).

Como vêm, a orgânica da liturgia dominical neste esquema A das celebrações quaresmais é todo um programa de vida teológico-sacramental, onde as exigências do Baptismo em Cristo afloram para os cristãos como razão de ascese e santificação.

## **II – Caminhada de renovação espiritual**

Desde os primórdios cristãos, se atentou no valor simbólico e exigente da celebração da Páscoa. Cristo Jesus afirmara: “Quem me segue não anda nas trevas,

mas terá a luz da vida”. Assim é que o Baptismo, pelo qual somos incorporados em Cristo e nos tornamos discípulos de Jesus, foi desde o princípio equiparado a uma renovação pascal dos crentes e, por isso, considerado como um banho (*Lavagem de regeneração, Tit. 3,5*) e uma iluminação de fé (*Fotismós, Jo. 9,1-42*). Na dimensão pastoral das suas epístolas, S. Paulo foi o primeiro a deduzir a necessidade de os baptizados em Cristo caminharem numa vida nova: “Deveis, no que toca à conduta de outrora, despir-vos do homem velho, corrompido por desejos enganadores; e vos deveis renovar pela transformação do espírito que anima a vossa mente; deveis revestir-vos do homem novo, que foi criado em conformidade com Deus, na justiça e na santidade, próprias da verdade” (Ef. 4,22-24). Este imperativo “deveis”, que implica renúncia e coragem, é obra do homem e de Deus, e deriva do facto da morte e da ressurreição do Senhor, que o rito inicial do Baptismo acarretava, enquanto reprodução no neófito dos momentos pascais da Morte e Ressurreição de Jesus. Na realidade, era o que explicaria S. Paulo na Epístola aos Romanos: “Pelo Baptismo fomos, pois, sepultados com Ele na morte para que, tal como Cristo foi ressuscitado de entre os mortos pela glória do Pai, também nós caminhemos numa vida nova. De facto, se estamos integrados nele por uma morte idêntica à sua, também o estaremos pela sua ressurreição” (Rm. 5,4-5). E Paulo faz logo de seguida surgir o tema do homem velho e do homem novo como motivo imperioso de renovação, que a doutrina da purificação baptismal exige: “Todos os que fostes baptizados em Cristo, revestiste-vos de Cristo mediante a fé” (Gl.3,27). A imagem da mudança de roupa acompanha necessariamente o tema do homem velho e do homem novo. Mas tudo isto tem de ser obra catársica, purificadora do próprio homem no esforço ascético da sua santificação sem deixar de ser sempre e concomitantemente colaboração com o dom da graça divina, enquanto fruto da redenção realizada por Cristo, que nos toca de forma sacramental pelo Baptismo. É a doutrina da graça, segundo a qual Deus é que nos dá um coração novo, é que põe dentro de nós um espírito novo (Ez.11,19; 18,31; 36,26). Esta graça, que é amor, é, por isso mesmo, fonte e causa de renovação, de acordo com o mandamento do amor (Jo. 13,34), conforme explica Santo Agostinho: “É esse amor que nos renova, tornando-nos homens novos, herdeiros de um testamento novo, capazes de cantar um cântico novo”<sup>2</sup>.

Sobre estes dados teológico-doutrinários é que a Igreja iria estruturar o esquema sacramental e penitencial do tempo da Quaresma como preparação para a vivência da Páscoa. Daí deriva todo o programa ascético em que a Igreja insiste e a que nós não podemos escapar sob pena de estarmos a trair e a invalidar toda a obra salvífica de Jesus.

---

<sup>2</sup> AUGUSTINUS HIPONENSIS – *In Johannis Evangelii tractatus 65, línea 17*: “dilectio ista nos innouat, ut simus homines noui, heredes testamenti noui, cantatores cantici noui”.

Neste Domingo de Ramos, acompanhando Jesus na entrada triunfal em Jerusalém, temos de perceber que, afinal, aquela solene entrada não era de triunfo, mas de simbólico alcance e proveito para os homens de boa vontade. As aclamações e hossanas do dia de Ramos não foram, afinal, senão o anúncio premonitório dos impropérios e imprecações da Sexta-Feira Santa, quando Jesus saiu em procissão dolorosa levando a cruz para o Calvário. Como foi possível tão rápida mudança de tantos, que o proclamaram Messias, Filho de David? Sejamos realistas; temos, assim, de mergulhar em cheio na missão redentora e salvadora de Jesus. Segui-Lo, aclamar Jesus como rei de Israel e Messias significa que estamos dispostos a celebrar dignamente a Páscoa cristã, a carregar amorosamente a nossa cruz, a fazer com ele a renovação da nossa vida e espiritualidade.

### III – Quais os instrumentos da renovação?

Eis aqui um campo, onde se abre o espaço e se dilata o coração. Os preceitos da Igreja, quando negativos, são, naturalmente taxativos, mas, se positivos, ficam sempre aquém daquilo que nos impõe a lei e nos inspira o amor. Aí funciona a imaginação, comanda a devoção e a generosidade de cada qual.

Antes de mais, o amor a Jesus. Afinal, que cristão sou eu, que sentimentos me impelem para Jesus, como avalizo e agradeço o seu amor por mim? O cristianismo é a religião de Jesus. Ele é o suporte da nossa fé, a razão do nosso amor, o fundamento da nossa esperança. Por essa razão, o Cristianismo não é uma religião a mais no contexto das religiões, nem sequer é uma moral; mas a fé, a adesão à pessoa de Jesus, autor da nossa salvação. Seguir Jesus, imitar Jesus é o ideal da santidade cristã. Nele temos de ordenar os nossos afectos, a nossa sensibilidade. Nunca podemos esquecer que Cristo está primeiro, como dizia S. Paulo “O amor de Cristo nos obriga” (2 Cor. 5,14), e S. Bento, quando ainda não se falava de votos de pobreza, obediência e castidade, já o apontava aos seus religiosos: “Nada antepor ao amor de Cristo” (RB, 4,24). Depois é que vêm os amores legítimos ao pai, à mãe, aos irmãos, aos sobrinhos, toda a sequência de afectos em que se dissipa a sensibilidade humana. Ao longo da história, o nepotismo ou favorecimento da família foi sempre uma acusação grave contra religiosos, padres, bispos e papas.

Neste tempo da Quaresma para a Páscoa, revendo as dificuldades da caminhada de Jesus para Jerusalém e todo o drama da sua morte trágica na Páscoa, somos chamados ainda a ser testemunhas deste Jesus, que nos amou e se entregou por nós. Este é o dado essencial que comanda todo o programa ascético quaresmal.

Depois, temos o exercício da vida sacramental que, interiormente, nos une mais ao mistério de Cristo, na medida em que os Sacramentos são sinais sensíveis e eficazes da graça. Daí as motivações teológicas do Baptismo e da Eucaristia

como adesão à vida da graça em Cristo, as exigências da Penitência como reconhecimento das nossas fraquezas.

Em seguida, a comunhão de vida com a comunidade religiosa ou eclesial, porque, onde dois ou três se encontrarem, aí está Jesus no meio deles. Neste ponto da vida comunitária, quantas coisas a rever na caridade, na tolerância, no perdão, na ajuda fraterna!... Aí é que está, quase sempre, a cruz da vida que temos de carregar, como exigia Jesus; essa é que é, tantas vezes, a nossa dolorosa Via-Sacra. Não esqueçamos que a Cruz tem de ser a companheira da nossa caminhada: “Se alguém quiser vir comigo, renuncie a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me” (Mt.16,24).

Necessariamente, isto faz-nos passar do comunitário e exterior para o pessoal e interior, isto é, faz com que ponhamos em causa a nossa pessoa, a nossa natureza, ou “no coro da assembleia penitente, ou no templo do próprio coração”. E logo vem à lembrança a palavra de Jesus: “Eu sou a videira verdadeira e meu Pai é o agricultor. Ele corta todo o ramo que em mim não dá fruto e poda o que dá fruto para que dê ainda mais” (Jo.15,1-2). A solidariedade com Cristo passa pela fecundidade pessoal. Daí a importância e a necessidade da poda espiritual; o paralelismo do homem espiritual com o lavrador a cuidar da sua vinha vem do próprio Jesus. A poda deixa a videira a sofrer, a pingar seiva, mas é condição de vida e de pujança. Por isso, na primavera, o lavrador aplica-a com cuidado e diligência para não estragar a árvore, mas para que a colheita seja abundante.

Para o cristão, mas sobretudo para os religiosos, a Quaresma e a Semana Santa, então não falemos, é ocasião asada para aplicarmos a “terapia regressiva integral”. Este método de análise, proposto pelo inglês Roger Woolger, autor do livro “*As várias vidas da alma*” (Lisboa, Editora Cultrix, 2002), pretende levar as pessoas a entrar dentro de si e a sondar os recessos mais íntimos do seu ser. Neófitos que éramos pelo Baptismo, plantas tenras irrigadas pela graça recebida de Cristo, sofremos e ganhamos ao longo da vida o assalto das paixões do homem velho, o retorno das obras da carne com todos os seus defeitos e imperfeições, aquela longa lista de pecados, que S. Paulo não se cansava de apresentar aos “santos”, como ele dizia: “impureza, devassidão, idolatria, feitiçaria, inimizades, contendas, ciúme, fúrias, ambições, discórdias, partidarismos, invejas, bebedeiras, orgias e coisas semelhantes a estas” (Gl. 5,18-21), e quantas coisas mais poderíamos nós acrescentar nestes tempos de burguesia social e indolência religiosa. De facto, é longo o âmbito da nossa fraqueza moral. Há que podá-lo, fazer guerra àquilo que em nós se opõe aos desígnios de Deus e denuncia a maldade do homem velho que, continuamente, reaparece em nós, mesmo revestidos de Cristo. Este trabalho de reconhecimento e aperfeiçoamento por eliminação do que em nós é deficiência e pecado constitui o segredo e o êxito da ascese quaresmal. Motivo redobrado



neste tempo santo para a vigilância e para a sobriedade com que é preciso travar a luta da nossa santificação.

#### IV – A força da devoção eucarística

Como elementos supra-rogoratórios, a Igreja propõe-nos o jejum, a abstinência e uma série de devoções como a Via-Sacra, os Salmos Penitenciais, e muitas outras renúncias que a generosidade e invenção de cada um descobrirá e multiplicará. Este ano, porém, o Santo Padre indicou-nos a devoção eucarística como prática positiva de amor a Deus e à Igreja. O ano de 2005 será o Ano da Eucaristia, como prescreve a Carta Apostólica de João Paulo II: “Fica connosco, Senhor” (7/X/2004). Mas, a Páscoa tem na Quinta-feira Santa o Dia da Eucaristia, quando Jesus instituiu e nos legou o Sacramento do seu amor por nós (“Fazei isto em memória de Mim”, Lc.22,19) e ordenou sacerdotes os seus apóstolos.

Concentremos, então, a nossa reflexão sobre a Eucaristia e no papel santificador que ela deve ter na vida dos cristãos e sobretudo dos religiosos, tanto mais que ela foi instituída por Jesus, como disse, no contexto do mistério pascal, na Última Ceia.

Já antes o Papa se tinha debruçado sobre a Eucaristia através da Encíclica “*A Igreja vive da Eucaristia*” (17/IV/2003), a fim de espreitar a devoção mortifica dos fiéis. Oportuna e importunamente, o Papa não perde a ocasião de chamar a atenção para aspectos pastorais do Cristianismo católico, passados que são 40 anos sobre o Concílio Vaticano II. Pretende, agora, afervorar sacerdotes e fiéis em relação àquele que é o sacramento do amor salvífico de Jesus pela humanidade, a prova do Seu infinito amor por nós. Por essa razão, sabemos como o tema da Eucaristia tem sido grandemente explorado pela arte e devoção dos católicos, após a reforma do Concílio de Trento, tanto mais que as Confrarias do Santíssimo Sacramento foram então instituídas para fomentar o culto da Eucaristia.

Eucaristia é o nome consagrado pela tradição cristã para emblematizar o Sacrifício de Jesus e a Sua Presença Sacramental. Na verdade, a Eucaristia reveste dois aspectos: de **Sacrifício** (Celebração da Eucaristia ou Missa) e de **Sacramento** (Comunhão e Presença real de Jesus sob as espécies eucarísticas). Por isso, três verbos podem sintetizar a devoção católica perante a Eucaristia: **Celebrar** actualizando o Sacrifício de Cristo na Cruz; **Comungar** o corpo de Cristo no banquete eucarístico da união a Jesus e aos irmãos; **Adorar** o mistério da Sua presença real sob as espécies eucarísticas. De resto, é sobre estes três aspectos que a arte se exprime mais e melhor.

Um pouco por sorte, entrámos na igreja paroquial de Santo Ildefonso, Porto, recentemente limpa e embelezada, e verificámos que apresenta uma grande

dimensão eucarística, onde se destaca o painel que tapa a boca do trono do Santíssimo Sacramento no retábulo do Altar-mor. O retábulo e o trono são obra de Miguel Francisco da Silva (1745), segundo risco de Nicolau Nasoni. De facto, existe ali uma grande tela pintada (5,45x2,56m), assinada ao fundo por J. A. Corrêa e datada de 1853, sem dúvida João António Correia, artista de apreciável nível, que regeu a cadeira de Pintura Histórica na Academia Portuense de Belas Artes, e tem obra no Museu Soares dos Reis. Trata-se duma alegoria em honra do Santíssimo Sacramento, exposto em vistosa custódia, que emerge, ao alto, dentro dum halo dourado, segurada por dois anjos e rodeada por um círculo de anjos, tendo por baixo a imagem de Santo Ildefonso, arcebispo de Toledo e Padroeiro da Igreja, mitrado e revestido de capa magna, tudo sobre um fundo em que surge, escurecida, uma perspectiva da cidade do Porto, mas na qual é possível distinguir o mosteiro da Serra do Pilar, o Seminário e a Sé, bem como a Torre dos Clérigos. Este friso da cidade do Porto constitui como que o escabelo do trono da Eucaristia. Ao tempo, em todas as igrejas da cidade estava bem viva a adoração eucarística.

Nos muros laterais da igreja, estão dependuradas duas grandes telas encaixilhadas a precisar de restauro e avivamento, mas onde se vêem elementos eucarísticos. É, porém, na zona da sacristia que se descobre um quadro em tela (2,60x1,40m), de cariz algo popular, mas a que a arte do pintor emprestou significado bastante expressivo. Na verdade, apresenta nítida dimensão simbólica e devocional, pois o artista, com muita fibra de sensibilidade humana e espiritual, concebeu um cenário patético, que nos faz reflectir sobre os três enunciados verbos eucarísticos: **celebrar, comungar, adorar**. Daí parecer-nos este quadro algo de verdadeiramente emblemático para a pastoral neste ano da Eucaristia.

**Celebrar.** Do lado aberto de Cristo crucificado, compleição anatómica ao gosto de Velasquez, sai uma hóstia branca, que duas crianças angelicais adoram reverentes. É a referência ao texto evangélico de S. João (Jo. 19,34), onde se diz que, do lado aberto de Jesus Cristo, brotou o manancial do Sacrifício Eucarístico, que a hóstia representa e os cristãos devem repetir segundo o mandato de Jesus: “Fazei isto em memória de mim” (Lc. 22,19). A Eucaristia, enquanto memorial do sacrifício único do Novo Testamento, reactualiza o mistério de Cristo na Sua Paixão, Morte e Ressurreição em expiação pelos pecados dos homens. Como tal, a celebração católica constitui também um acto de mediação pelas almas dos defuntos. Este carácter expiatório e propiciatório está expressamente manifesto pela associação da morte de Jesus na Cruz à hóstia eucarística e com a caveira aos pés da Cruz. Assim se exprime a dimensão de intercessão atribuída às “missas de sufrágio pelas almas”, de que os católicos se mostram tão devotos, e cujo valor sacramental os protestantes recusam.

**Comungar.** É o aspecto menos saliente no quadro, mas que está implícito na própria celebração da Eucaristia e na apresentação da hóstia. Na Carta Apostólica, o Papa sublinhava com vivacidade o aspecto de comensalidade que a Eucaristia, como Banquete, encerra e Jesus apontou: “Tomai e comei” (1 Cor. 11,24). A Eucaristia é a refeição da fraternidade cristã, o ágape por excelência, precisamente porque aqueles que comungam o corpo de Cristo devem ser assíduos “à união fraterna, à fracção do pão” (Act. 2, 42) e ter um só coração e uma só alma (Act. 4,32).

**Adorar.** Trata-se duma atitude que está claramente evidenciada no quadro, dum lado, através do homem que segura o turíbulo do incenso e do outro lado pelo homem que acorre com a vela acesa. É o aspecto devocional e terno do culto eucarístico. Lembra, exactamente, a adoração eucarística que, depois do Concílio de Trento, tanto se difundiu entre os católicos contra a negação dos protestantes, e que constitui, com Jesus sacramentado, ou solenemente exposto no trono ou mais intimamente venerado no sacrário, a terna manifestação do amor e da devoção dos crentes. Isso explica a razão afervorada do Lausperene, da exposição solene do Santíssimo e da visita ao Santíssimo Sacramento no sacrário, que um liturgismo demasiado intelectualista e frio tem, na actualidade, deixado arrefecer.

**Servir.** Aos três verbos acima apontados, deveríamos acrescentar um quarto verbo: **Servir**. Ele deriva da nova sensibilidade social da Igreja e deve-se ao facto de, no Evangelho de S. João, ao contexto da Última Ceia se associar o Lava-pés em que Jesus afirma a sua função de serviço e de estímulo para o nosso serviço em caridade aos irmãos: “Dei-vos o exemplo para que assim como Eu fiz, vós façais também” (Jo. 13,15). De facto, se “Ele está no meio de nós como quem serve” (Lc. 22,27), a comunhão eucarística é a causa exemplar da caridade cristã. A verdadeira devoção eucarística nunca pode escudar-se numa devoção piegas diante do sacrário, mas de costas viradas para os irmãos.

As pinturas eucarísticas, na sua simbólica tão evidente, tinham a função pedagógica e sedutora de estimular a fé e a devoção, de promover a prática religiosa e a caridade. Afinal, a arte foi durante muito tempo um complemento da pregação e um estímulo da fé; por isso, os cristãos não podem esquecer esta verdade que a tradição transmite como legado teológico, e o adorno das nossas igrejas recomenda e exalta.

A Eucaristia celebra o memorial do Sacrifício de Jesus por nós, dá-nos o pão do alimento espiritual e faz-nos reconhecer e retribuir o testemunho do Seu amor. O crente que celebra a Missa do Sacrifício de Jesus, que comunga o Corpo de Cristo e adora a Sua presença real, tem necessariamente de assumir a missão de O servir na ajuda ao outro, na partilha de bens, na solidariedade fraterna. Neste ano da Eucaristia, aumentemos a devoção e o fervor religioso, aprendamos e

apreciemos as lições da arte e saibamos viver a mensagem de fé, que até os artistas nos transmitiram!

A caminhada da Quaresma para a Páscoa é um apelo e uma exigência, sobretudo nas comunidades cristãs e religiosas, para aprofundarmos a nossa união a Jesus e aos irmãos e, conseqüentemente, fazermos a experiência de Cristo no meio de nós e dela darmos testemunho.

## **17 - Páscoa, festa de liberdade. Dimensão religiosa e antropológica\***

Tratando o tema da Páscoa, que tanta ressonância tem no mundo católico português, o autor não pretende fazer catequese religiosa, mas sim alertar para o alcance cultural desta celebração maior do calendário festivo cristão. Ora, isto é tanto mais importante, quanto poucas vezes, a festa da Páscoa e o Dia da Liberdade, ou o 25 de Abril em Portugal, andam tão próximos.

Querem saber porquê? É que sendo o Dia da Liberdade uma festa fixa, com data marcada no nosso calendário, a Páscoa é uma festa móvel, cuja data varia de ano para ano no calendário judaico e cristão. Esta é a razão porque, sendo a Páscoa uma festa comum a Judeus e a Cristãos, é regulada pelo Calendário dos Judeus que, ao contrário do nosso solar, é um calendário lunar, isto é, que se rege pelo aparecimento da lua nova no mês hebraico de Nisan, correspondente ao nosso Março-Abril. Deste modo, o calendário lunar dos judeus é mais pequeno que o nosso, os meses têm apenas 29 ou 30 dias e, com o tempo, no período de 19 anos a diferença entre o ano solar e o lunar é de 7 meses. Logo, nesse período de 19 anos terá de haver 7 anos embolísticos ou suplementares, isto é, que contem 13 meses (ano 3º, 6º, 8º, 11º, 14º, 17º, 19º) para se aproximarem do nosso calendário solar.

Desde já estão, pois, a ver as implicações sócio-religiosas que a festa da Páscoa acarreta. Afinal, não é uma festa só cristã, é também e primeiramente uma festa judaica. Só depois, por causa dos acontecimentos relacionados com a morte de Jesus Cristo, é que passou a ser celebrada pelos cristãos.

Tenho por isso, necessariamente, de explicar a festa dos judeus para depois falar da festa dos cristãos e, assim, ficarmos a perceber todo o seu significado. Afinal, os meus amigos irão, de forma concreta, compreender porque é que as religiões monoteístas, como no caso o judaísmo e o cristianismo, não só não se devem hostilizar, mas até se devem completar. Descobrirão que o cristianismo tem raízes culturais e religiosas judaicas e que, portanto, não há que pôr entre estas

---

\* Texto inédito. Conferência proferida na Escola EB 2/3 de Castelo de Paiva, no dia 4 de Abril de 2000.

duas religiões uma relação de oposição ou inimizade. O próprio Jesus disse que não veio abolir, mas completar a Lei. Temos, por isso, de jogar na complementaridade religiosa e na harmonia dos dois Testamentos, o Antigo Testamento dos judeus e o Novo Testamento dos cristãos, uma vez que, como já dizia Santo Agostinho, “O Antigo Testamento torna-se patente e claro no Novo e o Novo Testamento está oculto e latente no Antigo”.

Jesus não quis fundar uma nova religião. Ele nasceu judeu, viveu e morreu judeu. Depois, com as circunstâncias da incompreensão dos judeus que não se abriram à sua mensagem nem O aceitaram como Messias, O mataram e perseguiram os cristãos, seguidores de Jesus, é que estes sentiram necessidade de deixar o judaísmo, mesmo indo buscar muitos elementos do judaísmo religioso. Estão neste caso a Bíblia e algumas festas religiosas, sobretudo duas de particular alcance histórico para a Liturgia cristã: a da Páscoa e a do Pentecostes.

Vejamos, então, o que é a Páscoa, o que é que ela tem de judeu e o que é que ela contém de cristão.

## I – A Páscoa Judaica

Cada religião organiza-se sobre três elementos essenciais ou três códigos estruturais; é por eles que, de facto, as religiões se distinguem umas das outras.

1º - Código Teológico, dogmático ou de doutrina com seu Credo ou Catecismo. Trata-se do conjunto das verdades ou dogmas que uma religião abarca, que os respectivos fiéis devem conhecer e sobre as quais devem ser instruídos no catecismo.

2º - Código Litúrgico, cerimonial. É o conjunto de ritos, celebrações e festas do culto numa religião, a que fazem corpo os mediadores do sagrado, os sacerdotes e outros ministros da religião, e todo o complexo das alfaías e objectos de culto.

3º - Código Ético, moral. É todo o complexo de comportamentos e observâncias internos ou externos, pessoais ou comunitários, que afectam as pessoas crentes e a respectiva comunidade.

Duma maneira geral, o código litúrgico é sempre o mais externo, o mais vistoso e até o mais folclórico, aquele que dá nas vistas e, por conseguinte, é através dele que as religiões mais imediatamente se caracterizam e são conhecidas.

Os judeus têm no seu calendário uma série de festas de carácter litúrgico e religioso, a que se juntam outras mais modernas de carácter nacional e natural, todas elas consideradas dias de feriado nacional: 1 - Ano Novo ou *Rosh HaShaná*, no começo do nosso mês de Setembro, 2 - Expição ou *Yom Kippur*, oito dias depois, 3 - Tabernáculos ou *Sukkoth*, 4 - Dedicção ou *Hanukáh*, 5 - Sortes ou *Purim*, 6 - Páscoa, 7 - Pentecostes/ Semanas ou *Shavuoth*, e ainda, 8 - *TU*

*Beshevat*, ao 15º dia do mês de *Shevat* = Janeiro-Fevereiro, Festa da árvore, que os israelitas modernos muito valorizam para assinalar a bondade da sua terra onde, segundo a promessa de Deus, corria leite e mel, 9 - *Lag Bómer* (33+ dia do *Omer*, isto é, no mês de Abril-Maio, festa das colheitas), 10 - *Yom Há`atzmauth* (Dia da Independência=Abril-Maio, 8/V/1948) e o *Sabbath*, o Sábado ou festa semanal, verdadeiro dia de descanso em honra do trabalho de Deus na criação. O que é característico destas festas é que todas elas têm como denominador comum a ideia de liberdade, assumida como liberdade religiosa e política, individual e comunitária. Assim, a festa da **Páscoa** é a festa da liberdade política e da libertação da opressão no Egípto; **Pentecostes ou Semanas** é a festa da liberdade moral e espiritual, celebrando a dádiva da Lei a Moisés no monte Sinai; **Tabernáculos** é a festa da libertação dos trabalhos servis pelo contacto com a natureza, recordando o tempo em que, vivendo em tendas no deserto, o povo eleito caminhava para a Terra da Promessa; **Yom Kippur** é a festa da libertação dos pecados e da tranquilidade da consciência; **Hanukká** é a festa da consagração religiosa com a restauração do Templo de Jerusalém pelos Macabeus, emblematizada no candelabro de 9 braços; **Purim** é a festa da alegria e do triunfo sobre os inimigos do povo hebraico, tirando partido da vitória sobre o ímpio Aman no tempo da rainha Ester; reveste, por isso, uma certa aura carnavalesca. Na verdade, tendo em conta os sofrimentos do povo hebraico e os acidentes do seu percurso histórico, estas festas são acompanhadas de jejuns e penitências, que demonstram a dimensão histórico-religiosa do povo judeu, mas, ao mesmo tempo, são dias de alegria e acção de graças pela protecção concedida por Deus ao seu povo eleito <sup>1</sup>.

Ora é isso que a Páscoa celebra de modo excelente. Ela é a primeira das três grandes festas judaicas, ou melhor a festa das festas de peregrinação (Dt.16,16: Páscoa, Pentecostes e Tabernáculos), quando o bom judeu, nos tempos antigos, devia subir ao Templo de Jerusalém em peregrinação e acção de graças ao seu Deus, Javé. Por isso, inicialmente, a festa da Páscoa marcava o início do ano, sendo depois do Cativo de Babilónia (586-538 a.C.) adoptado o actual calendário com o Ano Novo no começo do Verão, em Setembro.

**1. Origem e significado da palavra Páscoa.** Os judeus chamam-lhe **PÉSAH**. A esta palavra dá-se o significado de “saltar a pé coxinho”, lembrando a passagem do Anjo exterminador que, no Egípto, saltava a casa dos judeus para só ferir as casas dos egípcios; daí o sentido derivado de “golpe”, infligido aos egípcios pelo Anjo exterminador, quando os judeus eram por eles escravizados (Ex.12,13,23,27). Passou depois a designar a festa, que celebrava este acontecimento histórico.

<sup>1</sup> DIAS, Geraldo J. A. Coelho – *As festas na Bíblia*, “Theologica”, 2ª Série, 31,2, Braga, 1996, 245-260.

Como quer que seja, a festa da Páscoa recorda um acontecimento fundamental histórico da vida do povo judeu no Egipto, por mais que nenhum documento egípcio refira tal facto nem sequer a estadia dos judeus no Egipto. Na verdade, a Páscoa lembra os tempos da escravidão sob os faraós do Império Novo, possivelmente Ramsés II (1304-1237 a.C.) e a libertação que Deus operou sob Moisés, fazendo deste bando de escravos o Povo Eleito no Monte Sinai (Ex. 19). O Êxodo teria acontecido sob o governo de Merenptah (1236-1223 a.C.), 11º filho de Ramsés II e seu sucessor. Dele existe a célebre estela ou inscrição do 5º ano ou da Vitória (1230 a.C.), onde pela primeira vez se cita o nome de Israel, que “Os nove arcos estão em paz... Israel está sem sementeiras” e é representado pelo determinativo dum homem e duma mulher, o que quer dizer que ainda eram um clã ou grupo humano à procura duma terra onde se instalar.

Com efeito, a Festa da Páscoa assumirá um tríptico significado religioso, sintetizando três momentos da vida do povo judaico:

1 – Acontecimento histórico maravilhoso da libertação operada por Deus no Egipto. A este facto histórico está ligada a data da celebração da festa, a 14 do mês de Nisan (Março-Abril).

2 – Festa de acção de graças dos pastores – imolação dum cordeiro e banquete eucarístico para garantir da parte de Deus a fecundidade dos rebanhos. Lembra o período de 40 anos em que os judeus, como beduínos pastores, ao sabor da transumância, erraram pelo deserto com seus rebanhos a caminho da Terra Prometida.

3 – Festa de acção de graças dos lavradores – oferta das primícias do campo para obter de Deus a protecção sobre as colheitas. Recorda o período de instalação na Terra Prometida sob Josué, quando começaram a cultivar a Terra como seus donos. Daí oferecerem o OMER, a gabela da primeira colheita e comerem pães ázimos.

Esta festa, como aliás, outras festas religioso-históricas de Israel tem para o povo judeu um valor *ectrópico*, isto é, representam uma maneira especial de o Povo Eleito participar na obra salvadora do seu Deus, Javé. As festas assumem, por isso, um valor quase sacramental pelo qual os que as celebram com fé ganham os méritos do acontecimento salvífico, como se fossem contemporâneos e participantes reais e efectivos dos acontecimentos de antanho em que Deus ajudou o seu povo. Esta a razão porque a Páscoa é considerada um acontecimento a recordar (*Zikkaron*), um Memorial a lembrar através dos tempos (Ex. 12,14.17).

**2. A Celebração da Páscoa.** Com o tempo, desde Moisés no século XIII a.C., foi-se criando toda uma legislação acerca do tempo e modo de celebrar a Páscoa, legislação essa que está espalhada por vários livros do Pentateuco, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronomio, mas que os capítulos 12-14 do Êxodo deter-



minam com verdadeira dimensão histórica, acabando por ser decisivos para o ritual da festa e sua celebração através dos tempos. De forma mais prescritiva, ao estabelecer as solenidades religiosas, o livro do Levítico determina: “Eis aqui as festas do Senhor, as assembleias sagradas que proclamareis na devida data: No décimo quarto dia do primeiro mês, entre as duas tardes, é a Páscoa do Senhor. E no décimo quinto dia desse mês, terá lugar a festa do Pão Ázimo em honra do Senhor; durante sete dias comereis pão sem fermento. No primeiro dia, fareis uma assembleia sagrada. Não fareis nenhum trabalho servil. Oferecereis ao Senhor uma oferta queimada em cada um dos sete dias. No sétimo dia haverá uma assembleia sagrada. Não fareis nenhum trabalho servil” (Lv. 23, 4-8). Neste texto de carácter litúrgico está bem vincada a união das festas de pastores (Cordeiro) e agricultores (Pão ázimo) na única festa histórica da Páscoa, que, depois da Diáspora, os judeus celebrarão sob a forma de Ceia Pascal, o “*Séder Pascal*” regulado pela *Michná* dos rabinos <sup>2</sup>.

**3. O Séder Pascal e a Haggadá (O ritual e a narrativa).** Na Diáspora dos judeus, após a destruição do Templo pelos Romanos no ano 70 da era cristã e possivelmente já antes, desde o Cativo de Babilónia em 576 a.C., o pai de família assume-se como autêntico sacerdote da Ceia Pascal e preside explicando o carácter anamnésico ou recordativo desta festa. Ela será celebrada no âmbito duma refeição familiar religiosa que, ao longo dos tempos, funcionou como uma espécie de talismã para o regresso dos judeus à terra da mãe-pátria com o célebre estribilho cantado por todos os comensais: “Para o ano que vem, em Jerusalém!” (*LeChanáh haba ´ah beYeruchalayim!*). A Páscoa judaica tornava-se assim, um autêntico sacrifício doméstico, celebrado pelas casas e carregado de significado premonitório para os judeus da Diáspora, criando a expectativa do regresso à terra dos seus maiores.

A Ceia Pascal judaica tornou-se, por isso, uma refeição ritual, sagrada, onde toda a alimentação está determinada pela lei da Bíblia e da *Michná*, apontando com rigor todo o cerimonial e as iguarias simbólicas, que o crente judeu deve religiosamente comer na travessa da ceia pascal (*Q`ará*): Perna de carneiro ou cordeiro (*Zerôa`*), Três fatias de pão ázimo (*Shimmurim* ou *Mazzoth*) chamadas Cohen, Levi, Israel, Ovo (*Beytsá*), Salada de frutas (*Haróseth*), Ervas amargas (*Maror*), Aipo (*Karpas*), Alface (*Hazéret*), e ainda beber os 4 copos de vinho, de que o terceiro era chamado “cálce de benção” (1 Cor. 10,16). Claro que todas estas iguarias tinham um significado religioso ligado às circunstâncias da Páscoa do Egipto. É, pois, sobre estes antecedentes histórico-religiosos, que se vai estabelecer a Páscoa cristã.

---

<sup>2</sup> *La Misna*. Edición preparada por Carlos del Valle, Madrid, Editora Nacional, 1981, 285-308.

## II – A Páscoa cristã

O mistério cristão da Páscoa só se compreende inserindo-a na tradição judaica e vendo-a à luz dos textos da Páscoa do Antigo Testamento. Por isso, Jesus Cristo evidenciou bem o sentido pascal da sua Paixão, Morte e Ressurreição enquanto acontecimento de salvação. Segundo o beneplácito divino, a Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus inseriu-se, por isso, no contexto da celebração da Páscoa judaica. Também Ele quis que a sua Páscoa, tal qual a Páscoa dos judeus, ficasse como um memorial perene, um verdadeiro *Zikkaron* “Fazei isto em memória de mim” (Lc. 22,19; 1 Cor.11,24.25), que os cristãos haviam de comemorar através dos tempos.

**1. A Páscoa evangélica de Jesus.** A narrativa mais antiga da instituição da Eucaristia durante a Ceia Pascal é-nos dada por S. Paulo (1 Cor.11,17-32) mostrando como ela já fazia parte do património litúrgico cristão primitivo. Mas todos os Evangelhos canónicos são unânimes e quase concordes em narrar e descrever os acontecimentos da última semana de vida de Jesus. Seguem-na passo a passo e deixaram-nos uma narrativa paralela, que, se não atendêssemos à teologia de cada evangelista, quase seríamos levados a classificá-la de “jornalística”. Há, porém, uma pequena grande diferença entre os Evangelhos Sinópticos (Evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas) e o Evangelho de S. João. É que enquanto os Sinópticos colocam a Ceia Pascal na Quinta-feira e a Morte de Jesus na tarde da Sexta-feira, S. João põe a morte de Jesus na Sexta-feira da *Parasceve* ou Preparação porque, nela, os judeus se preparavam para celebrar a Ceia Pascal (Jo. 19,42). Este pequeno pormenor de datação é importante porque levanta a questão entre católicos e protestantes sobre se a Ceia de Jesus teria sido um verdadeiro sacrifício pascal ou apenas uma religiosa celebração de amizade, uma refeição *Haberá*, isto é, uma refeição de confraternização de amigos, como costumavam fazer os judeus. Ora isto tem uma grande importância teológica para os cristãos, como se verá, porque se fosse assim, a Páscoa de Jesus não teria valor sacrificial.

**2. Jesus instituiu a Eucaristia no contexto da Ceia Pascal.** Na realidade, pelos Evangelhos Sinópticos torna-se evidente que Jesus quis instituir a Eucaristia como verdadeiro gesto ectrópico pelo qual os cristãos de qualquer tempo e lugar se apropriassem dos méritos do sacrifício de Jesus. Por isso, todos os Evangelhos Sinópticos narram a instituição da Eucaristia no decorrer da Ceia Pascal, que Jesus celebrou à maneira dos judeus, seguindo o respectivo ritual.

**3. A celebração litúrgica da Páscoa cristã.** A celebração da Vigília Pascal faz-se de noite precisamente para conservar e recordar todo o contexto misterioso da Páscoa judaica no Egípto, que fornece os tipos ou imagens a que a celebração

pascal cristã dá realização. Daí o Lume novo (Círio Pascal), a Eucaristia, a renovação das promessas do Baptismo dentro da celebração litúrgica eclesial.

#### **4. Elementos religiosos e antropológicos**

**4.1. Elementos de carácter religioso.** Para além das celebrações litúrgicas propriamente ditas, a Páscoa implica no nosso imaginário religioso colectivo algumas outras celebrações colaterais, a saber: a Queima do Judas, o Compasso ou Visita Pascal, a Festa da Senhora dos Prazeres. Cada um destes elementos festivos tem o seu alcance pascal e o povo português, tradicionalmente de raiz cristã, nos seus costumes e crenças, não podia desdizer do cordão umbilical, que o prende ao cristianismo. Assim o demonstram algumas práticas populares que já o escritor Teófilo Braga pôs em evidência <sup>3</sup> e Ernesto Veiga de Oliveira retomou e cujo tema desenvolveu <sup>4</sup>.

**4.1.1. Queima do Judas.** É uma forma burlesca e recreativa de se vingar daquele que foi o traidor. Nas aldeias, constituía um motivo de descontração na tarde de Sábado Santo, servindo para alegrar o povo e reconstituir a morte trágica do enforcamento, segundo a narrativa dos Actos dos Apóstolos 1,18. Judas havia de ficar como um símbolo perpétuo da traição e renegação, tal como muitos documentos medievais testemunham. A Queima do Judas ou Enforcamento do Judas era, pois, uma maneira absurda e farsante de tirar vingança do traidor de Jesus.

Em algumas terras preferiram fazer o “Enterro do bacalhau” para marcar o fim da Quaresma e, por conseguinte, o termo do tempo da abstinência da carne, durante o qual o povo se enfastiava comendo peixe, que o fiel amigo emblematizava. A Páscoa é também a libertação das restrições quaresmais e o regresso à plena alegria do homem, mesmo na sua alimentação.

**4.1.2. Compasso de Visita Pascal.** Eis uma tradição que está muito arreigada no Norte de Portugal, mas cujo significado, na prática, já ninguém enxerga. Todavia, esta tradição está basicamente ligada à celebração da Páscoa. A sua origem, devemos procurá-la na benção das casas, que, na Idade Média, o pároco fazia às casas dos seus paroquianos, em recordação das casas dos hebreus ou judeus benzidas no Egipto e defendidas pela protecção do anjo exterminador, que marcou com sangue a soleira ou dintel das suas casas (Ex. 12,21-23). Daqui nasceu a prática da benção das casas entre os judeus pela Páscoa, costume que, depois, passou aos cristãos, originando o solene rito da Visita Pascal ou Compasso, isto é, a benção feita pelo pároco com o acompanhamento da Cruz,

<sup>3</sup> BRAGA, Teófilo - *O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições*, Vol. II, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1986.

<sup>4</sup> OLIVEIRA, Ernesto Veiga de - *Festividades cíclicas em Portugal*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1984.

em que o Senhor tinha padecido (*Crux cum passo Domino*). Deriva desta prática a importância do cargo de Juiz da Cruz nas nossas paróquias, que deu origem à Confraria do Subsino (a Cruz e não o sino de tocar), aquela que tomava o encargo de velar pela Igreja e pelo enterro dos cristãos. Foi a partir dela que no Liberalismo se formou a Junta de Paróquia e, na República, a Junta de Freguesia, que, com as leis higiénicas dos enterros fora das igrejas, herdou o encargo de zelar pelo cemitério.

A História Comparada das religiões demonstra a importância da casa, como uma espécie de santuário doméstico natural. Os romanos, melhor que ninguém, perceberam o carácter sagrado da casa, pondo-a sob a protecção dos deus Lares, Manes e Penates. Para eles, a casa revestia uma espécie de sacralidade que a tornava inviolável, como demonstra o requisitório de Cícero na apologia “*Pro Domo sua*”, quando, regressando do exílio, se atira ao seu inimigo P. Clodius Pulcher que, entretanto, lhe tinha destruído a casa e, em seu lugar, levantado uma estátua à Liberdade: “A tua bela Liberdade pode expulsar os meus deuses Penates e os meus Lares domésticos para tomar o seu lugar como em terreno conquistado? Que há de mais sagrado, de melhor protegido por qualquer religião, que a casa dum cidadão?”<sup>5</sup>.

É na sequência desta crença que Judeus e Cristãos fazem também a benção das casas. Em tempos fiz um estudo de carácter histórico-litúrgico sobre a origem do Compasso<sup>6</sup> e pude verificar como ele arranca da prática litúrgica e se difundiu pela Idade Média como forma de benção mas também de controlo dos párocos para salvaguardar os benefícios, que os paroquianos lhes deviam pagar. No *Rituale Romanum* de Paulo V, de 1614, a Visita Pascal ou Compasso era determinado como acto de jurisdição paroquial: “*Benedictio domorum in Sabbato Sancto Paschae*”. O notável canonista português, Dr. Agostinho Barbosa, que nasceu em Aldão, Guimarães (17/IX/1590), e faleceu bispo de Ugento (19/XI/1649), no reino de Nápoles, Itália, na sua obra “*Pastoralis Sollicitudinis sive de officio et potestate parochi*” (Leão, 1712), refere-se explicitamente ao costume da benção das casas, que vigorava em Portugal.

Por sua vez, o Pe. Luís Alberto Cid descreve como “costume antiquíssimo em Portugal saírem os Párocos em dia de Paschoa de visita aos seus fregueses... com solenidade e em muitas localidades reveste um carácter muito peculiar pelo expansivo e alegre cunho que a exterioriza”<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> CICERO, Marco Túlio - *Pro domo sua*, 108-109.

<sup>6</sup> DIAS, Geraldo J.A. Coelho - *Origem medieval do Compasso-Visita Pascal*, “Lusitania Sacra”, 2ª Série, 4, 1992, 83-98.

<sup>7</sup> CID, Pe. Luís Alberto - *Código dos Parochos nas suas funções-ritos-cerimónias*, Porto, Ed. António Figueirinhas, 1909, 266.

De facto são muitos os testemunhos encontrados nos costumeiros das paróquias do Norte de Portugal, onde esta tradição se reveste de pompa e circunstância, mesmo com muito estrealajar de foguetes, e assim se manteve até ao novo *Ritual de 1984*, quando a benção das casas foi substituída pela *Benção Anual das Famílias nas suas próprias casas*. De facto, com o evoluir dos tempos e a dessacralização da vida foi-se perdendo a noção de benção da casa e ficou-se pela tradição do beijar da Cruz que, em verdade, se deve fazer na Sexta-feira Santa. Por isso é que a Visita Pascal era um acto de direito e jurisdição paroquial a ser feito durante o tempo pascal, que só o respectivo pároco devia fazer, e não raro até exigia a visita da casa a pessoas doutras religiões que estavam no território da sua jurisdição, como foi o caso de judeus, que ilustram dois documentos paradigmáticos de Coimbra, em 1357 e 1436.

Em 11/IV/1357, Vasco Martins, tabelião de Coimbra, passa documento da questão entre mestre Guilherme, prior da Colegiada de S. Tiago, e os judeus Salomão Catalão, Rabi, e Isaac Passacom, procuradores da Comuna, por aquele andar com seus raçoeiros ou auxiliares a pedir ovos com Cruz e água benta na judiaria, e como eles judeus recusassem, lhes arrancava as fechaduras das portas, dizendo que era seu direito <sup>8</sup>.

Em 9/IV/1436, Álvaro Afonso, prior da igreja de S. Cristóvão, andando com outros clérigos raçoeiros a tirar ovos pela Páscoa, chegaram junto da Porta da Almedina na cidade de Coimbra a casa de João Anes e Leonor Afonso, sua mulher, que logo lhos deram, declarando o dito Prior que, com os ovos, tinha jus a levar dos moradores dízimos, primícias e outros direitos para a sua igreja <sup>9</sup>.

Num e noutro caso trata-se de questões de jurisdição paroquial e é evidente a referência à benção das casas como direito paroquial em tempo de Páscoa. Repare-se, porém, como os judeus, embora fregueses visto estarem dentro dos limites da paróquia, se recusaram a receber o pároco e a pagar os ovos por serem “d’El Rei”, enquanto no segundo caso, por se tratar de gente cristã, imediatamente receberam o pároco e lhe deram o foliar. Por outro lado, assinala-se como o respectivo pároco fez valer os seus direitos paroquiais, lembrando aos cristãos as obrigações de dízimos, primícias e outros direitos, que lhe competiam para cômgrua e sustentação. Veja-se ainda a solenidade do acto em que o pároco era acompanhado pelos raçoeiros seus ajudantes, com Cruz e água benta.

Ainda nos nossos tempos, o pároco ou clérigo, que tira a Visita Pascal, faz-se acompanhar do Juiz da Cruz, função que ainda persevera nas nossas paróquias,

---

<sup>8</sup> Pergaminho do Cartório da Colegiada de São Tiago, RIBEIRO, João Pedro - *Dissertações Chronológicas e Críticas*, I, Lisboa, 1860, 315-316.

<sup>9</sup> ANTT - *Colegiada de S. Cristóvão de Coimbra*, Maço 22, N° 4, Pergaminho original.

e dum pequeno grupo de acompanhantes com caldeirinha de água benta, campainha a anunciar a chegada e cesto de recolha do foliar para o pároco. Hoje, tal significado e alcance de jurisdição está completamente perdido e, por isso, nos lugares onde ainda se conserva a Visita Pascal, ela assumiu o significado de anúncio solene aos cristãos da Ressurreição de Jesus, podendo até ser feita por leigos, homens ou mulheres.

**4.1.3. Festa da Senhora dos Prazeres.** É uma festa celebrada com procissão no dia de Páscoa ou Domingo de Pascoela, sobretudo no Alentejo. A imagem da Senhora é como que levada em triunfo pela feliz ressurreição de seu Filho, Jesus. Curiosamente, o denominativo Prazeres tornou-se muito frequente nos sécs. XVII e XVIII, sobretudo como determinativo do nome próprio de religiosos, que tomam por devoção o sobrenome de Prazeres, Frei João dos Prazeres, etc.

**4.2. Dimensão sociológica: a limpeza das casas.** Na Páscoa judaica está contida a ideia de pureza legal e limpeza sociológica das habitações, onde é celebrada a festa da Páscoa. Isso transparece a partir do rito do *Haméts*, isto é, da preocupação de tirar o que é velho e está levedado. Na verdade, antes de celebrar a Ceia Pascal, no início do 13º dia de Nisan, a dona de casa, à luz da candeia ou duma vela, deve proceder a uma rigorosa limpeza da casa, varrendo bem todos os cantos e queimando todo o lixo, recitando uma oração adequada. É esta uma forma de pôr em evidência a total limpeza que a Páscoa exige e uma maneira de fazer sentir a atmosfera que rodeia esta festa, ou seja a novidade de vida para os indivíduos e para a comunidade (Ex. 13,7). Esta preocupação de limpeza e eliminação do que é velho tem no cristianismo a correspondente exigência da limpeza interior, a eliminação do pecado pela confissão quaresmal. A esta atitude de purificação e novidade de vida aludia S. Paulo, quando recomendava aos cristãos de, pelo Baptismo em Cristo ressuscitado, “caminhar na novidade de vida” (Rm. 6,4) para serem “homem novo” (Rm. 6,6-14). Depois, o mesmo Apóstolo glosando a prática do *Haméts*, aconselha os cristãos: “Purificai-vos do velho fermento, para serdes uma nova massa, já que sois pães ázimos, pois Cristo, nossa Páscoa, foi imolado. Celebremos, pois, a festa, não com o fermento velho, nem com o fermento da malícia e da corrupção, mas com os ázimos da pureza e da verdade” (1 Cor. 5,7-8).

Como se vê, S. Paulo faz a transposição moral do rito externo do retirar os alimentos levedados e do lixo para a moralização interior da conversão e da renúncia ao pecado. Os ritos judaicos são por ele tomados como elementos simbólicos e figurativos de exigência de pureza interior. Pois bem, é com base no rito judaico de limpeza do *Haméts* que a gente cristã das nossas aldeias, sobretudo as donas de casa gostam de, pela Páscoa, fazer a barreira da casa, esfregando o

chão, caiando as paredes e embelezando com verdes o caminho da entrada das casas para receber a visita pascal de Cristo ressuscitado.

**4.3. Elementos gastronómicos.** Dado o carácter religioso da Páscoa, não é de admirar que, para judeus e cristãos, ela tenha determinado uma certa dietética condizente com a vivência e o significado religioso da mesma. Daí o aparecimento duma gastronomia típica da festa: cabrito, pão ázimo, folar, ovos, amêndoas, coelhinho de chocolate, doces, pão leve ou pão de ló, roscas, bem como o asseio das casas e o estender flores pelos caminhos. Não se pode esquecer que a Páscoa se celebra sempre em plena Primavera, tempo das flores e da alegria da natureza. A Páscoa é a festa da Primavera e das flores.

**4.3.1. Cordeiro ou Cabrito.** A comida da carne destes animais está intimamente ligada ao animal do sacrifício pascal, que judeus e cristãos assumem como elemento simbólico. Se para os judeus, o cabrito era o animal do sacrifício de expiação pelo pecado do povo (Ex. 12), para os cristãos ele é apenas a imagem do Messias, que é Jesus Cristo (Jo. 1, 29), o qual, como cordeiro inocente, havia de se deixar imolar pela redenção dos homens. Por isso, dado o seu carácter simbólico, o comer cabrito, anho ou cordeiro pela Páscoa é um costume generalizado entre os judeus e os cristãos.

**4.3.2. Pão ázimo/Pão de ló.** Comer pão ázimo durante os sete dias da Páscoa é de regra para os judeus, na medida em que significa e lembra os sacrifícios e a novidade de vida. São os célebres “*Matsoth*”, que os judeus confeccionam sob a supervisão dos rabinos para comer na refeição pascal. Os cristãos conservaram o significado do pão ázimo como símbolo e exigência de novidade de vida (Rm. 6,4;1 Co.5,7), mas não comem pão ázimo. Substituem-no pelo pão do folar, o pão de ló ou pão leve e outros doces que se tornaram característicos da festa da Páscoa.

**4.3.3. O Folar.** Em qualquer dicionário registamos a definição como prenda que os padrinhos dão aos afilhados por altura da Páscoa, ou os fregueses ao seu pároco. Normalmente, esta prenda, precedida da oferta dos afilhados aos padrinhos consistindo em flores ou ovos pintados no Domingo de Ramos, retribui a oferta e é feita através duma rosca de pão de ló ou pão trigo, de que as antigas fogaças eram o elemento mais saliente. Podemos dizer que se insere na sequência do pão ázimo da Páscoa judaica. Através desta troca de dádivas está significado o carácter festivo e de comunhão que a Páscoa cristã também contém.

**4.3.4. Ovos.** São alimento prescrito pelo ritual da ceia pascal. E isso exactamente porque o ovo (*Beitsáh*) com sua forma arredondada e lisa, sem princípio nem fim, brotando de dentro dele o pintainho, é o símbolo do mistério da vida e da ressurreição. Daí o costume de os afilhados levarem pela Páscoa ovos pintados aos padrinhos do seu baptismo ou inserção na vida nova de Jesus Cristo e eles lhes retribuírem com o folar de rosca ou de dinheiro. A Páscoa implica, como estão

a ver, toda uma economia de trocas em que transparece a ideia de gratidão do povo de Deus pela liberdade alcançada.

**4.3.5. Amêndoas.** Revestidas de açúcar ou chocolate, elas são um moderno substituto industrial dos ovos. De alguma maneira, pela sua forma, imitam os ovos e, por isso, entraram, e de que maneira, nas iguarias da Páscoa.

## Conclusão

A festa da Páscoa cristã, na sua dimensão global, religiosa e social, não se pode compreender sem uma constante referência à Páscoa judaica e seus ritos. Ela é, por excelência, para nós a festa cristã da Ressurreição de Jesus, centro do Ano Litúrgico da nossa religião, e a garantia da libertação cristã (Gl. 4,31), isto é, da salvação, que Jesus com sua morte, como Cordeiro de Deus, nos adquiriu. Já no séc. XII exclamava, entusiasmado com a grandeza da solenidade pascal, o beneditino Ruperto de Deutz: “Óh! dia verdadeiramente festivo, óh! noite verdadeiramente feliz, nobreza do ano, honra dos meses, animador dos dias, esplendor das horas” = “*O vere festa dies, vere beata nox, nobilitas anni, mensum decus, alma dierum, splendor horarum*”<sup>10</sup>. Daqui deriva toda a seqüência de celebrações, que a Páscoa cristã contém.

Isto faz-nos compreender a solenidade desta festa e todo o ritualismo celebrativo, que a envolve, quer do ponto de vista religioso quer social e gastronómico. Apesar da sua origem judaica, a festa da Páscoa, comemorando a morte e a ressurreição de Jesus Cristo, impõe-se aos cristãos como a festa máxima da liturgia da sua religião.

Creio que bem avisado andou o Pelouro da Cultura desta Câmara Municipal ao promover este encontro e quero dar-lhe os parabéns por, através desta minha palestra, ter posto em evidência o interesse e importância cultural da festa da Páscoa que, nesta região, tanto motiva a alegria do povo cristão.

---

<sup>10</sup> *Liber de divino officio*, VI, 26, 818, “PL”, 170.



## **18 - A adoração do Senhor Ressuscitado (Perspectiva bíblica) \***

Para a abordagem deste tema tão belo, tão rico e tão importante, é necessário fazer uma viagem espiritual e exegética aos escritos do Novo Testamento, onde se encontram os fundamentos e as origens da religião cristã <sup>1</sup>.

Na verdade, acerca da essência do Cristianismo há um acordo substancial entre as diversas fórmulas de confissão de fé nos escritos do Novo Testamento durante o séc. I e que estão mais próximos do acontecimento Cristo. Isso resulta tanto mais claro quanto mais hoje, do ponto de vista do culto cristão, andamos muito dispersos e perdidos por muitas devoções e adorações a Jesus, a Maria e aos santos. Mas isso demonstra que apesar das circunstâncias em que as primeiras confissões de fé foram feitas, havia uma espécie de verdade essencial ou fundamental, que ainda não se tornara fonte de erros ou interpretações desvirtuadas, quais foram as heresias dos séculos seguintes.

É, portanto e naturalmente aos escritos mais antigos do Novo Testamento, sobretudo às Epístolas de S. Paulo, que vamos buscar essa verdade que se centra na fé e adoração do Senhor Jesus Cristo ressuscitado. Desenvolveremos, por isso, três pontos, ainda que com brevidade os dois primeiros.

### **I – Culto e adoração nas religiões**

Consideramos a religião como uma forma estruturada de crenças, mediações, ritos e pessoas pelas quais o homem quer relacionar-se com o superior, o divino, o transcendente, o sobrenatural. Assim sendo, não fazemos a catalogação e distinção das religiões; considerámo-las todas em conjunto, quer sejam antigas quer contemporâneas, quer sejam politeístas quer monoteístas. Não deixaremos, contudo, de sublinhar que, quase sempre, religião vai de par com magia e superstição. Desse

---

\* Texto inédito. Conferência proferida no âmbito de uma mesa-redonda realizada no Centro Paroquial de Paranhos, Porto, no dia 14 de Maio de 2005.

<sup>1</sup> CULLMANN, Óscar – *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchatel, Delachaux & Niestlé, 1963.

modo, o culto, a adoração, sobretudo a “*proskýnesis*”, o prostrar-se, o curvar-se por terra, é a forma por excelência para o ser humano manifestar a sua servidão às forças que o transcendem, lhe causam medo e admiração. Fazendo-o, porém, o homem quer ganhar a simpatia de deus, quer pô-lo do seu lado, manipulá-lo a seu talante, segundo os seus interesses; a religião cai praticamente no domínio do útil, do conveniente, do necessário. Nesse sentido se podem compreender tantas formas de promessas que assumem atitudes de verdadeiro masoquismo.

## II – Culto e adoração nas religiões bíblicas

O povo de Israel no Egito fez a experiência da escravidão e isso permitiu-lhe, após cinquenta dias de marcha acelerada através do deserto chegar ao monte Sinai. Aí, no dia de Pentecostes, fizeram a Aliança com Javé (Ex. 19, 3-8), uma espécie de contrato bilateral pelo qual aceitaram Javé como seu Deus, sendo eles o Seu povo, recebendo, ao mesmo tempo, a dádiva da Lei (*Torá*). Em momentos altos essa lei da Aliança será renovada, como constituição religiosa e nacional do Povo de Deus (Ex. 19-20; Jos. 24, Ne. 8). Israel, feito Povo de Deus, passou assim da escravidão forçada para o serviço voluntário e amoroso (*ABODAH* = serviço litúrgico). A partir daí, a atitude de orar ou adorar é estar de pé, de braços levantados para Deus como filho em dimensão familiar a dirigir-se para Deus como criança confiante para o colo do pai ou da mãe.

Esta atitude de “orante”, de pé, vai passar para o Cristianismo, onde a religião se insere na vida do homem com a consciência de ser filho de Deus. Assim aparecem os e as orantes na arte primitiva das Catacumbas, exactamente a atitude orante fundamental do sacerdote cristão na Eucaristia cristã, acto primigénio e original do culto cristão.

Já agora, sem qualquer desprimor ou crítica sobre a nossa atitude cristã moderna de rezar de joelhos, diria que ela provém dos rituais do feudalismo medieval. Então, pelos laços feudo-vassálicos, um homem tornava-se servo do seu senhor, e em sinal de serviço e fidelidade, de joelhos jurava com as mãos erguidas em ogiva e metidas entre as mãos do seu senhor. Dessa prática, que lembra a atitude de serviço de Jesus diante dos discípulos a lavar-lhes os pés e a dar-lhes o exemplo do serviço cristão (Jo. 13,6. 14-16), deriva o nosso rezar de joelhos diante de Deus, Senhor da vida e da morte.

## III – A Adoração de Jesus, o Senhor Ressuscitado

Nas confissões de fé da Idade Apostólica, tal como as encontramos dispersas pelos escritos do Novo Testamento, aparece sempre em primeiro lugar a pessoa

de Jesus, que “por nós morreu e ressuscitou” (Rm. 8,34). Desta verdade essencial é que vai surgir ou se vai passar, em seguida, para a fórmula trinitária: Pai, Filho, Espírito Santo. Mas, o pensamento cristão primitivo era, fundamentalmente, cristocêntrico. Cristo, homem e mediador entre Deus e os homens, era o objecto central da fé dos primeiros cristãos; “Deus morreu em Jesus Cristo”, dizia com muita verdade um teólogo do nosso tempo! Neste sentido, aliás, se compreende a fórmula trinitária de 2 Cor. 13,13: “*A graça do Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo estejam com todos vós*”. Jesus vem primeiro, porque Ele foi o revelador do Pai e do Espírito Santo, ao passo que em S. Mateus 28, 19, no mandato apostólico, vem depois porque tal fórmula já corresponde à prática litúrgica posterior e sistemática da administração dos sacramentos: “*Baptizai-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito santo*”.

Curiosamente, porém, também a Epístola aos Efésios 4, 5, fala do Senhor Jesus antes de falar de Deus Pai: “*(Há) um só Senhor, uma só fé, um só baptismo; um só Deus e Pai de todos*”. É certo que na 1 Cor. 8,6 (“*para nós, contudo, um só é Deus, o Pai, de quem tudo procede e para quem nós somos, e um só é o Senhor Jesus Cristo, por meio do qual tudo existe e mediante o qual nós existimos*”), como que escalonando a economia trinitária da graça salvífica, S. Paulo põe primeiro o Pai, que nos dá todas as coisas e, depois, o Senhor Jesus pelo qual nos vêm todas as coisas. Nisto concorda com a Epístola aos Colossenses 1,16, sobre o papel de Cristo, como instrumento da criação e mediador de salvação. Neste caso, S. Paulo já elabora uma explicação do papel do Filho na economia trinitária, tal como a Epístola aos hebreus (1-2) e o Prólogo do Evangelho de S. João (Jo. 1,3). É o tema caro da doutrina do “*Lógos*” em grego ou do “*Memá*” em aramaico sobre a Palavra criadora.

Nas fórmulas de confissão mais antigas sobre Jesus Ressuscitado, está subjacente a ideia de que Ele é o JAVÉ, o ADONAI, o Nosso Senhor. Daí a atribuição a Jesus do nome grego de KÝRIOS, palavra que traduz o hebraico e inefável nome de Javé, o que está com, que acompanha, que protege e salva. O próprio Jesus, aliás, se tinha sintomática e implicitamente auto-designado como Javé, “aquele que é”, ao dizer, de forma funcional: “Eu sou a Luz” (Jo. 8,12), “Eu sou a Porta” (Jo.10,7), “Eu sou o bom Pastor” (Jo.10,11), “Eu sou a Ressurreição e a Vida” (Jo. 11,25), “Eu sou o caminho, a Verdade e a vida” (Jo. 14,6).

Quais as razões por que na comunidade cristã primitiva Jesus Ressuscitado era o centro de gravidade do culto cristão? Sem dúvida que tudo radica no acontecimento pascal da Ressurreição, como coroamento do que Jesus afirmara ousadamente no tribunal de Pilatos acerca da Sua realeza: “Eu sou rei” (Jo.18,33-37). De resto, em ambiente mais sereno e íntimo Jesus, aquando do mandato apostólico, tinha afirmado: “Foi-me dado todo o poder no céu e na terra” (Mt.28,18),

verdade que os primeiros cristãos viram realizada no acontecimento da ascensão gloriosa do Jesus Ressuscitado, que à vista deles subiu ao céu, e a partir da qual lhe aplicaram o cumprimento do Salmo 110 sobre a realeza messiânica, como testemunha categoricamente o discurso de Pedro no dia de Pentecostes: *“Saiba toda a Casa de Israel, com absoluta certeza, que Deus estabeleceu como Senhor e Messias a esse Jesus por vós crucificado”* (Act.2, 34-36).

Agarrando esta verdade de fé, com todas as veras da sua alma, S. Paulo que não vira o Senhor nos dias da sua vida mortal, tornou-se o primeiro e o mais profundo teólogo da glorificação de Jesus Ressuscitado. Texto iluminador e arrebatador é a confissão de 1 Cor. 15 e todo o seu arrazoado acerca da ressurreição dos mortos: *“Transmiti-vos, em primeiro lugar, o que eu próprio recebi: Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras; foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras... Se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação, e vã é também a vossa fé... Mas não. Cristo ressuscitou”* (1 Cor. 15,3-23). Tal doutrina é confirmada e proclamada em 1 Tm. 2,6; 1 Pe. 3,18, o que mostra a consciência clara da importância que os cristãos ligavam à Ressurreição do Senhor. Era a afirmação do acontecimento Cristo, a exaltação do mistério pascal na sua unidade complexa de Paixão/Morte/Ressurreição, pondo todavia neste terceiro ponto o acento último e glorificante.

Para confirmação disto, vamos ao primeiro discurso de Pedro, ainda no recinto do Cenáculo para a eleição de Matias em vez do traidor Judas, “onde se encontravam com medo dos judeus” (Act.1, 15-26). Foi eleito Matias porque só podia ser eleito Apóstolo aquele que, tendo acompanhado Jesus, “se torne, conosco, testemunha da sua ressurreição” (Act. 1,22).

De facto, foi pela Ressurreição que Jesus Cristo subiu à direita de Deus e demonstrou ser Nosso Senhor, KÝRIOS, JAVÉ (Adonai), “Filho de Deus em poder (*en dynámei*)” e “Senhor” (Rm 1,4). Na verdade, toda a realeza de Jesus está ligada à sua glorificação pela qual se tornou “Rei dos Reis e Senhor dos Senhores” (1 Tim. 6,15; cfr. Col. 1,13-16). Mas o texto em que S. Paulo melhor exprime a complexidade do poder salvífico de Jesus na condição de Senhor está no hino cristológico em que, de forma complexiva, associa o aniquilamento e a glorificação, a Catábese e a Anábase, a Kenose e a Apoteose: *“Cristo Jesus. Ele, que é de condição divina, não considerou como uma usurpação ser igual a deus; no entanto, esvaziou-se a si mesmo, tomando a condição de servo. Tornando-se semelhante aos homens e sendo, ao manifestar-se, identificado como homem, rebaixou-se a si mesmo, tornando-se obediente até à morte e morte de cruz. Por isso mesmo é que Deus o elevou acima de tudo e lhe concedeu o nome, que está acima de todo o nome, para que, ao nome de Jesus, se dobrem todos os joelhos, os dos seres que estão no céu, na terra e debaixo da terra; e toda a língua proclame: Jesus Cristo é o Senhor!”* (Fl. 2,5-11).

Jesus deve, portanto, pela força da sua Ressurreição e glorificação à direita de Deus Pai, ser adorado e proclamado como nosso Deus, conforme S. Paulo explicita na fórmula de 2 Ti. 4,1: *“Diante de Deus e de Cristo Jesus, que há-de julgar os vivos e os mortos, peço-te encarecidamente, pela sua vinda e pelo seu reino: proclama a palavra, insiste em tempo propício e fora dele, convence, repreende, exorta com toda a compreensão e competência”*.

Nesta medida se pode compreender a invocação dos primeiros cristãos *MARANATHÁ* (Ap. 22,20), que exprime a fé e o anseio da *“Parusia”*, a vinda do Senhor Jesus como juiz universal!

O ponto culminante da confissão cristológica da primeira geração cristã era, portanto, a Ressurreição e a glorificação do Senhor Ressuscitado. Divindade e Ressurreição de Jesus eram os esteios fulcrais, os dois elementos essenciais das confissões cristológicas da primitiva comunidade cristã, mas a Ressurreição estava primeiro, e foi ela a alavanca que levou a comunidade crente a persuadir-se acerca da divindade, tal como pode deduzir-se da confissão de Pedro em Cesareia. Com efeito, pelos paralelos dos Sinópticos (Mc. 8,31-33, Lc.9,21-22) vê-se que o texto de Mateus 16,16-19 é um texto reelaborado, que põe a comunidade primitiva a falar pela boca de Pedro, dando à confissão da messianidade a dimensão de divindade que os cristãos descobriram mais tarde, à luz da Ressurreição e do Pentecostes. A Ressurreição aparece sempre como elemento determinante, como declara S. Paulo: *“Tem sempre bem presente Jesus Cristo, ressuscitado de entre os mortos e nascido da linhagem de David, segundo o meu evangelho”* (2 Tim. 2,8). De resto, os textos de confissão que seguem a ordem teológica da economia trinitária e apontam o desenvolver-se da vida pública de Jesus, a morte e a ressurreição, são posteriores e correspondem já a uma sistematização lógica, como faz a Epístola aos Filipenses 2,5-11, mas que tem na afirmação Cristo Jesus do versículo 5 o seu ponto de partida e também o seu clímax, expressão, aliás, que já tinha sido usada pelos acusadores judeus diante de Pilatos, quando Jesus confessou a sua realeza (Lc.23,2; Jo. 18,37), como confirmam Act.3,13 e 1 Tm. 6,13. Era, por isso, que S. Paulo gostava de confessar e levar os outros a proclamar que *“Jesus é o Senhor!”* (Rm. 10,9; 1 Cor. 12,3).

De facto, pela sua ressurreição gloriosa Jesus inaugurou o seu reinado universal sobre os homens redimidos, tal como anunciara o Sl. 110. S. Pedro confirma esta doutrina (1 Ped. 3,22), que aparece depois nos escritores sagrados sub-apostólicos, como S. Policarpo, Santo Inácio de Antioquia, S. Justino, Santo Irineu.

Acreditando e proclamando a ressurreição de Jesus, a igreja primitiva e a subsequente geração cristã confessavam a vitória escatológica de Jesus Cristo, garantiam o serviço de Deus, afirmavam o absoluto da sua esperança e a firmeza do seu testemunho cristológico.

Em face disto, vejamos como nos afastámos do impulso inicial da fé quando, com o sentimentalismo humano-religioso nos quedamos piedosos na contemplação do Senhor preso à coluna, do Senhor da cana verde, do Senhor Morto no esquife, na “Pietà”, nas procissões do Senhor Morto, em todas essas formas de cristologia antropológico-sentimental, que nos fazem ver de viés a singularidade da nossa fé, o Senhor que por nós morreu e ressuscitou!

Com razão, os cristãos do Oriente Europeu ao adorar o Senhor na Cruz, o apresentam com a coroa de glória, como se a Cruz fosse o trono da sua realeza, tal como, aliás, a escultura românica gostava de representar na amêndoa ou “*mandórla*” como o Cristo “*Pantocrátor*”, onipotente, do Juízo Final.

A adoração do Senhor Ressuscitado à luz da Páscoa e do Pentecostes abre-nos para:

1º - Descobrir o sentido de eternidade e de sobrenatural, pois estamos no mundo, mas não somos do mundo (Jo. 8,23).

2º - Descobrir o ecumenismo da salvação, pois Jesus é o Salvador: “Sabemos que este é verdadeiramente o Salvador do mundo” (Jo. 4,42).

3º - Descobrir a virtude inspirativa do Espírito, fonte de vida: “Recebereis o Espírito Santo e sereis minhas testemunhas até aos confins da terra” (Act. 1, 8).

Estas devem ser as forças motrizes e animadoras do nosso culto em “espírito e verdade”, aquilo que nos leva, de facto, à adoração do Senhor Ressuscitado!

## 19 - «Felizes os que choram, porque serão consolados» (Mt. 5, 4-5) \*

Esta é a tradução corrente, e até tradicional, entre nós, portugueses, da terceira bem-aventurança evangélica pregada por Jesus e registada no Evangelho de S. Mateus<sup>1</sup> todavia, a tradução não está perfeitamente consentânea com o conteúdo verbal do texto grego, como demonstraremos mais abaixo. Vendo, porém, a interpretação que dela nos dão os exegetas e comentaristas bíblicos mais autorizados constataremos como é grande a diferença entre eles. É que, não raro, deixam-se levar ao sabor da subjectividade, postergando a análise literário-teológica que um texto desta natureza exigiria.

Enunciada desta maneira «bem-aventurados (felizes) os que choram, porque serão consolados», a terceira bem-aventurança de S. Mateus proporciona, pela fé, uma réstia de esperançosa consolação para todos aqueles que vivem mergulhados no mistério do sofrimento e da dor através da doença, da fome e da guerra, ou de qualquer outro mecanismo de opressão e miséria. Mas aquele Jesus que curou tantos doentes vítimas do sofrimento, aquele Jesus que se comoveu com o pranto da viúva de Naim cujo único filho levavam a sepultar (Lc. 7, 11-15), aquele Jesus que chorou pelo seu amigo Lázaro morto (Jo. 11, 35), aquele Jesus que chorou sobre a cidade incrédula de Jerusalém (Lc. 19, 41), aquele mesmo Jesus que, feito homem, e homem das dores (Is. 53, 3), «apesar de Filho de Deus, aprendeu a obedecer sofrendo» (Hb. 5, 8), esse Jesus não poderia deixar de nos legar uma mensagem sobre o mistério do mal que atinge toda a humanidade, e de que o choro e as lágrimas são a expressão mais imediata e sensível. Daí a lógica paradoxal das bem-aventuranças cristãs.

---

\* Publicado em: *Communio : revista internacional católica*. Lisboa. 8:5 (1991) 404-411.

<sup>1</sup> Alguns códices do Evangelho fazem uma inversão entre os versículos de Mt. 5, 4 e 5, de modo que esta bem-aventurança aparece como segunda. Esta inversão, porém, é tardia e só tem a seu favor o Códice D, de Cambridge, séc. VI, e alguns códices menores latinos e siríacos.

## I - As Bem-Aventuranças no Evangelho

As bem-aventuranças inserem-se num género literário chamado «macarismo», o qual tem na literatura sapiencial, e também profética, os seus melhores cultores. O *macarismo* (felicidade!) não é uma promessa que se faz, nem se pode ver como uma profecia de felicidade; não é uma garantia eficaz de bênção, é, sim, uma proclamação de fé, uma felicitação por uma futura situação de felicidade que se deseja.

No Novo Testamento aparecem variadas fórmulas de macarismo as quais, todas elas, parecem fundamentar os paradoxos do cristianismo frente a dramáticas situações humanas. A maior parte das vezes, porém, apresentam uma evidente relação bíblico-cristológica que o paradoxal «felizes os que crêem sem ver» (Jo. 20, 29) bem evidencia. A mundividência cristã, que passa pela aceitação do acontecimento cristão (Mt. 11, 6), é uma visão de fé esperançosa e não de simples segurança humana.

Os evangelistas Mateus e Lucas fazem das bem-aventuranças, proclamadas por Jesus (Mt. 5, 1-11; Lc. 6, 20-26), a «carta magna» do Reino de Deus e agrupam-nas antepondo-as como prólogo ao «Sermão da Montanha» (Mt. 5-7; Lc. 6, 20-47). Quanto às bem-aventuranças, Mateus e Lucas têm semelhanças e diferenças que correspondem a tradições diferentes.

Para Mateus, o ambiente local da pregação é a montanha; para Lucas a planície. Mateus conta 9 bem-aventuranças e Lucas apenas 4, só que às 4 bem-aventuranças contrapõe, em perfeito esquema de paralelismo antitético, os 4 ais ou maldições, tão ao gosto dos profetas antigos (Is. 5, 10-23; Jr. 22, 13-18, etc.). As bem-aventuranças em Mateus estão redigidas na terceira pessoa do plural, sugerindo uma certa generalização e indefinição, conservando apenas a nona (Mt. 45, 11) a segunda pessoa do plural; as de Lucas, essas estão todas, bem como os «ais», na segunda pessoa do plural, directamente dirigidas aos discípulos, como a nona de Mateus. As de Mateus são de tom moralizante ou espiritualizante, ao passo que as de Lucas são de evidente carácter social. Por todas estas razões se vê que o estado actual do texto das bem-aventuranças, quer em Mateus quer em Lucas, é o resultado de uma elaboração literária, tentando os exegetas reconstituir a formulação original, tal como Jesus teria proferido. Esse é o trabalho benemérito e mundialmente reconhecido do grande exegeta beneditino e nosso amigo Dom Jacques Dupont, monge do mosteiro de Santo André de Ottignies, Bélgica <sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> *Les Béatitudes*, T. I: *Le problème littéraire*, Paris, Gabalda, 1969, Col. Études-Bibliques; T. II: *La Bonne Nouvelle*, 1969; T. III: *Les Évangélistes*, 1973; IDEM, *Le Message des Béatitudes*, Paris, Cerf, 1978, Cahiers Évangile, n° 24.



Da nossa parte, reconhecendo que o texto de Lucas está, literariamente, mais elaborado, sobretudo com a perfeita aproximação antitética das bem-aventuranças e maldições, somos levados a concluir que, apesar de tudo, Lucas conservou melhor o contexto vital de Jesus, o *Sitz im Leben* original. Na realidade, o mestre deve ter tido diante de si as situações concretas de pobreza real e opressão política em que se achava o povo hebraico, dominado pelos romanos e explorado pela dinastia herodiana. Mateus, esse na linha da teologia dos pobres de Javé do Antigo Testamento, acentua, antropologicamente, as atitudes morais que levam à disponibilidade interior e à fê.

Se quisermos, literariamente, enquadrar as bem-aventuranças, encontraremos no profeta Isaías vários tópicos ou *clichés* que podem ter constituído o pressuposto veterotestamentário, o pano de fundo bíblico da Boa Nova que Jesus apresentou, segundo Mateus e Lucas, no sermão inaugural do Reino de Deus. Em Isaías (49, 9-13; 61, 1-6) encontramos os passos principais que, cronologicamente, nos transportam ao cativeiro do povo hebraico em Babilónia, 586-538 a.C. Ali, o povo de Deus, afastado da sua terra, sem o conforto anímico que a frequência do Templo de Jerusalém lhe inculca, como que abandonado do seu próprio Deus, cativo, empobrecido, humilhado, poderia, de maneira mais sentida, apreciar os dons de liberdade, da salvação de Javé, que nunca o esqueceria nem abandonaria (Dt. 31, 6; Js. 1,5; 1 Sm. 12, 22; Sl. 93/94, 14).

Dando, então, um salto no tempo e reportando-nos à pregação de Jesus, verificaremos, de imediato, como idêntica situação se configurava; talvez, por isso, os textos de Isaías ressaltem de imediato e espontâneos no espírito de quem ouvia a pregação de Jesus; aliás, eles estavam bem vivos na consciência de Jesus. Lucas pretendeu sublinhar a sua actualidade com o repetido «agora» das bem-aventuranças e maldições e, principalmente, com o «hoje» através do qual Jesus aplicou à sua pessoa o texto de Is. 61, 1-3: «Cumpriu-se, hoje, o que acabais de escutar» (Lc. 4, 21).

Jesus aparece de facto, no seu tempo, como profeta da Boa Nova da Salvação (Evangelho). Na sua pessoa, na sua acção e pregação, Jesus inaugura o Reino de Deus. É por isso que, no começo do Seu ministério, as bem-aventuranças nos transportam ao «Livro da Consolação» de Isaías, caps. 40-66, e realizam, sobretudo, o texto do oráculo sobre a acção do profeta em favor do seu povo. Is. 66, 1-6, é como que um *leit-motiv* da acção do próprio Jesus, como se deduz claramente da primeira homilia cristã<sup>3</sup> feita por Jesus na sinagoga de Nazaré (Lc. 4, 16-30). Nesse contexto, as bem-aventuranças surgem, pois, como uma introdução à Boa Nova; o exórdio necessário do discurso programático de Jesus acerca do Reino de

---

<sup>3</sup> DIAS, Geraldo J. A. Coelho - *A primeira homilia cristã. Jesus na sinagoga de Nazaré (Lc. 4, 16-30)*, «Humanística e Teologia», T. II, Fasc. 1, Porto, 1981, 5-50.

Deus. Por isso, inicialmente, elas teriam uma *dimensão teológica*: através de Jesus e por meio de Jesus, Deus exercia o seu poder em favor dos pobres e oprimidos. A comunidade cristã primitiva bem depressa lhes atribuiu uma *dimensão cristológica*: Jesus, como enviado de Deus, é o Messias Salvador que vem realizar o Reino de Deus (Mt. 12, 28). Finalmente, os evangelistas, à sua maneira e segundo as preocupações das suas comunidades, deram-lhes uma *dimensão antropológica*. Desse modo, Mateus moralizou as bem-aventuranças apondo-lhes aqueles determinativos (pobres «de espírito»; fome e sede «de justiça») a inculcar as disposições interiores dos crentes. Lucas, por sua vez, conservando o contexto original, aplicou-as à situação concreta e existencial dos cristãos. O «vós» de direcção, assim linearmente directo, com o «agora» indica os cristãos para os quais Lucas escreve e já não apenas e tão-somente os discípulos imediatos de Jesus.

## II - «Felizes os que choram»

Admitindo que o contexto original das bem-aventuranças se dirigia aos pobres, sem mais, isto é, àqueles que estão numa situação de pobreza material, então o que ressalta para nós é o rosto poderoso e misericordioso de Deus. É nas situações de miséria que Deus encontra o momento oportuno para manifestar o seu poder real. O que está em causa não é o estado sociológico do pobre, a mais valia espiritual e meritória do infeliz, a sua confiante disposição psicológica, mas a bondade de Deus que derroga as contas do calculismo humano. Então, o que nos é revelado nas bem-aventuranças é a «bondade e misericórdia» do nosso Deus (Tt. 3, 4). Nas bem-aventuranças aparecem, assim, os passivos teológicos («serão consolados»...«serão saciados»...«serão chamados filhos de Deus»); é que estes passivos exprimem a acção de Deus sem, declaradamente, o nomear.

Mas, então, a quem se dirige a bem-aventurança em epígrafe? Quais são os seus destinatários? Quem são os que choram?

A tradução «os que choram» não traduz perfeitamente o texto grego de Mateus 5, 4 (*hoi penthountes*) que deve ler-se em paralelo com Isaías 61, 2, onde o profeta de Deus vem consolar «*toùs penthoutas*». Em ambos os casos, o adjectivo aparece sem qualquer determinativo e conclui-se que o texto de Mateus se deve traduzir na linha do texto de Isaías que lhe está subjacente.

Ora, em grego, *penthein* quer dizer «afligir-se em razão duma força externa», pelo que deveríamos traduzir por «aflitos» e não «os que choram». A tradução grega dos LXX traduziu com o verbo *penthein* o verbo hebraico ‘*abal*»; de facto, é o particípio ‘*abelim*’ que encontramos no texto hebraico massorético de Is. 61, 2 traduzido nos LXX por *penthoutas*. Todavia, no Novo Testamento<sup>4</sup>, como aliás

---

<sup>4</sup> O verbo *penthein* é usado 10 vezes no NT: 2 em Mateus, 1 em Marcos, 1 em Lucas, 2 em Paulo, 1 em Tiago, 3 no Apocalipse.

no Antigo Testamento, o dito verbo indica, geralmente, a aflição que se exterioriza em lágrimas e lamentos e é por isso que, não raras vezes, esse verbo exprime a dor ou luto por morte de alguém.

Sucedo ainda que, no Novo Testamento, associado ao verbo *penthein* anda, às vezes, o verbo *klaíein* (Mc. 16, 10; Lc. 6, 25; Tg. 4, 9; Ap. 18, 11.15.19), o qual significa «chorar», «manifestar-se com lágrimas»<sup>5</sup>. Deste modo, traduzir o *penthountes* de Mt. 5, 4, «afritos», por «os que choram» significa fazer um alargamento óbvio do significado original, certamente aceitável. De resto, Lc. 6, 21 enuncia desta forma a bem-aventurança correspondente: «Felizes os que chorais agora, porque rireis.» Foi esta versão lucana que, de certeza, influenciou a tradução da Vulgata latina no texto de Mateus (*qui lugent*) pois, no latim, *lugere* e *flere* são sinónimos; e isso permitiu a tradução portuguesa corrente «Felizes os que choram».

Diga-se ainda que o temperamento meigo de Lucas, a sua idiosincrasia psicológica permitem-lhe usar e atribuir com frequência a Jesus o verbo «chorar» (Lc. 6, 21.25; 7, 12; 8, 52; 19, 41; 23, 28).

Quando, depois, Lucas apresenta a maldição correspondente a esta bem-aventurança, associa o «afligir-se» e o «chorar» (6, 25b: *penthesete kai klaúsete*) traduzindo a ideia de insistência com que pretende indicar a situação desgraçada dessa gente acabrunhada pela aflição que a esmaga (Tg. 4, 9). É por isso que a Bíblia conhece a ideia do choro escatológico (Jdt. 7, 18; Mt. 8, 12.13.42.50; 22, 13; 24, 51; 25, 30; Lc. 23, 28), o qual só será eliminado na era messiânica (Is. 51, 13; Ap. 21, 1-4); então «Deus enxugará toda a lágrima» (Ap. 7, 17).

Já agora e como aplicação posterior, fique-se a saber que entre os orientais sobretudo da Síria, os monges a si mesmos se intitulavam «*oi penthountes*».

Qual, então, o alcance desta bem-aventurança?

Em Isaías, «os que se afligem» são os membros do povo de Israel que suportam a opressão do cativo da Babilónia; são eles os «afritos do Sião».

Em Mateus, como não se indicam os motivos externos de aflição ou choro, dentro da teologia do universalismo da mensagem cristã, podemos dizer que, originalmente, «os afritos» eram e são todos os seres humanos que vivem em situação de angústia e não apenas aqueles que se afligem diante de Deus, recusando pactuar com os bens efêmeros deste mundo, pondo em Deus a sua confiança total. Neste caso, também Mateus generaliza, universaliza e estende a bem-aventurança aos «afritos» de todos os tempos. Mateus está, assim, muito próximo do contexto de Is. 61,2, associando o «afligir-se» (*penthein*) e o «consolar-se» (*parakalein*); é que, como já se disse, Is. 61, 1-3, faz de pano de fundo às bem-aventuranças.

---

<sup>5</sup> O verbo *klaíein* aparece 38 vezes no NT: 2 em Mateus, 4 em Marcos, 11 em Lucas, 8 em João, 2 nos Actos dos Apóstolos, 3 em Paulo, 2 em Tiago, 6 no Apocalipse.

### III - «Porque serão consolados»

Consolados como? Não se pense que as bem-aventuranças proclamam o fim da aflição, da pobreza, do mal. Concretamente, nesta terceira bem-aventurança, não é a aflição que é beatificada; é dado, sim, aos «afritos» alguém que os console. Já vimos, acima, que os passivos gramaticais, tal como «serão consolados», são passivos teológicos, circunlóquios, ao gosto dos rabinos judeus, para sugerir a acção do próprio Deus. Deus é que consolará os «afritos», os que choram (Is. 40,1; 49,13; 51,12; 63, 13; Sl. 22/23, 4; 70/71, 20-21; 2 Cor. 1, 4); tal é a apódose ou conclusão lógica do macarismo inicial.

Etimologicamente, o lexema *parakalein* («consolar») significa «Chamar para junto de si» conotando uma certa intimidade. Pode traduzir-se por «rogar», «exortar» e «consolar». Com *parakalein* traduzem os LXX o verbo hebraico *naḥam* (1<sup>a</sup> *naḥem*) de Is. 61, 2, onde se fala do auxílio a prestar aos «afritos».

O Novo Testamento usa-o na mesma acepção<sup>6</sup>, na medida em que a sua análise semântica implica uma actividade dinâmica para benefício de alguém em necessidade<sup>7</sup>.

Pelo contexto de Mateus, os «afritos» (*penthountes*) é que serão objecto da acção verbal que o passivo teológico «serão consolados» realça. Portanto, é em favor deles que Deus, por sua iniciativa gratuita e amorosa, e não por qualquer mérito deles, exercerá uma acção liberatória, anulando o sofrimento de que padecem; numa palavra, consolando-os. Esta manifestação real do poder de Deus, embora futura - um futuro em tensão, virtualmente próximo, como o deixa antever o presente de Mateus (5, 3.20) - realizar-se-á com o estabelecimento do Reino de Deus em Cristo. À luz de Cristo, o próprio sofrimento será visto noutra perspectiva, que não a imediata e interesseira. O Deus de Jesus Cristo não é um chefe de guerra que vença e derrote; é um Deus compassivo, misericordioso e bom, que protege e defende os fracos, socorre os aflitos e os coloca em estado de feliz segurança. Esta consolação por parte de Deus, há muito esperada pelo Israel histórico (Lc. 2, 25), torna-se actuante e universal com o mistério de Jesus «sempre vivo a interceder por nós» (Hb. 7, 25). É claro que, apesar de o texto não o afirmar expressamente, o contexto pressupõe nos «afritos», nos que choram, a confiança em Deus, pois só assim «o Senhor está perto dos aflitos do coração e salva os de espírito torturado» (Sl. 33/34, 9).

<sup>6</sup> O verbo *parakalein* é usado 109 vezes no NT: 9 em Mateus, 9 em Marcos, 7 em Lucas, 22 nos Actos, 54 em Paulo, 4 em Hebreus, 3 na 2<sup>a</sup> Pedro, 1 em S. Judas.

<sup>7</sup> CAMACHO, Fernando - *La Proclama del Reino. Análisis semántico y comentario exegetico de las Bienaventuranzas de Mateo (5, 3-10)*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1987, 66-71; 124-127.

## Conclusão

Esta bem-aventurança coloca-nos perante o mistério cristão do sofrimento. Camilo Castelo Branco, o «torturado de Ceide», escreveu um dia: «De Cristo sei três palavras em latim e espero que no outro mundo os anjos mas decifrem. *Beati qui lugent*, ‘felizes os que choram’, disse o amigo dos pobres. Como ninguém o tinha dito nem escrito nem pensado, a interferência da divindade na desprezada condição dos infelizes começou na hora em que foram ditas as palavras: “felizes os que choram”. E quem as disse não podia ser mero homem...»<sup>8</sup>. Mas Camilo não aguentou, à luz de Cristo, o seu próprio sofrimento. Nós, só à luz do mistério pascal de Jesus, é que poderemos afirmar que Jesus é o bem-aventurado por antonomásia. Morrendo aparentemente angustiado e aflito, a recitar o salmo 21/22, Jesus é o paradigma do «aflito». A Epístola aos Hebreus, que fez a teologia da redenção por Cristo, enquanto Sacerdote e Vítima, esforça-se por demonstrar como também Ele se angustiou e chorou. Por isso o arquitecto da basílica da Agonia, no Getsemani, ali onde Jesus destilou o suor de sangue (Lc. 22, 44), quis, emblematicamente, reproduzir a imagem do Senhor agonizante no mosaico da própria fachada exterior com a legenda da epístola aos Hebreus: «Vivendo ainda na carne ofereceu, com grande clamor e lágrimas, orações e súplicas Àquele que o podia salvar da morte... Apesar de Filho de Deus, aprendeu a obedecer, sofrendo» (Hb. 5, 7-8).

Foi no coração do mistério dramático da sua Paixão segundo a carne que Jesus «se tornou para todos os que lhe obedecem fonte de salvação eterna» (Hb. 5, 9). Não há espiritualidade cristã que não passe pela Cruz de Cristo, pela nossa cruz: «Quem quiser ser meu discípulo tome a sua cruz todos os dias e siga-me» (Lc. 9, 23).

A aflição e as lágrimas do sofrimento cristão são penhor de felicidade, de operatividade. Elas não são prova de estoicismo e resignação passiva; pelo contrário, em Cristo e com Cristo, são o contributo generoso e activo da nossa participação no sacrifício redentor de Jesus, o aflito bem-aventurado e, por isso, também a nossa forma mais profunda de estar «crucificado com Cristo» e de «viver em Cristo» (Gl. 2, 19-20). É, certamente, por esta razão que o mundo activista e paganizado do nosso tempo cada vez mais rejeita e esvazia o escândalo da Cruz (Gl. 5, 11) e cada vez menos entende a bem-aventurança: «Felizes os que choram porque serão consolados».

---

<sup>8</sup> *Obras completas*, Vol. VI, «O Sangue», Porto, Lello e Irmão Ed., 1987, 337.

## 20 - O Homem da Terra e o Homem do Espírito. Evangelização e Inculturação\*

Muitas vezes dizemos que o homem é um anjo caído, e isso deriva de termos consciência de que o homem é um ser frágil, terreno, pecador. Será que o tradutor litúrgico dos salmos teve razão quando verteu do hebraico o texto do Salmo, afirmando: “Ouvistes, Senhor, os desejos dos humildes, confortastes o seu coração e os atendestes. Defendestes o direito do órfão e do oprimido, para que o homem, nascido da terra, não volte a espalhar o terror” (Sl. 10 (9),18)? A Bíblia dos Capuchinhos diz apenas: “para que ninguém, neste país, volte a espalhar o terror”. Estão a ver, começo por levantar um problema de tradução e de exegese. O texto hebraico, diz: **“Homem da terra”**= **“’Enôsh min-haaretz”**. Afinal, quem tem razão? À base do texto hebraico, parece-me que o tradutor litúrgico é que tem razão? O profeta Isaías, a propósito do poder criador de Deus, contrapõe-lhe a fragilidade terrena do homem e, usando a metáfora do “barro e do oleiro”, põe Deus a amaldiçoar o simples vaso de argila que discute com o seu artífice, imagem do homem criado por Deus a partir do barro da terra, dizendo expressamente: “Eu é que fiz a terra e criei nela os homens” (Is. 45,12). O que significa, então, a expressão “homem, nascido da terra”, isto é, o homem que vem da terra, que é violento e opressor, por oposição ao Senhor, atento e misericordioso, que escuta e protege? No caso do Sl. 10,18, trata-se dum paralelismo antitético, em que o salmista opõe a atitude de Deus do céu e a do homem da terra em relação ao órfão e ao oprimido. Veremos em seguida o que significa tal expressão, mas confesso-vos que o problema surgiu-me quando na Terça-feira da 1ª Semana rezava a oração ou Ofício da Leitura e me pus a meditar sobre aquele versículo do dito salmo.

Ora bem, o tema da Terra, que domina esta semana bíblica, é um conceito polivalente e cheio de teologia. Por um lado, a palavra Terra traz imediatamente ao nosso espírito a ideia de Terra Prometida, “a terra onde corre leite e mel” (Ex.3,8), frase tantas vezes repetida e que, para aqueles israelitas sem pátria, além da utopia da esperança, mais não significava que a posse duma terra abundante

---

\* Texto inédito.

em pastos e boa para a cultura das abelhas. Mesmo assim, para os judeus libertados da escravidão do Egípto, “casa da servidão” (Ex. 13,14), introduzidos depois na Terra Prometida e para os judeus de todos os tempos, tornou-se um conceito entusiasmante a indicar a doce terra de Israel, a pátria amada da libertação e da liberdade, que um judeu não pode esquecer, tal como não pode esquecer Jerusalém, mesmo quando e sobretudo desterrado em terra estrangeira, como diz o Salmo 137 (136), 5-6: “Se eu me esquecer de ti, Jerusalém, esquecida fique a minha mão direita. Pegue-se-me a língua ao paladar, se eu não me lembrar de ti, se não fizer de Jerusalém a maior das minhas alegrias”! Para os judeus, a Terra Prometida era, de facto, a antútese da escravidão, a afirmação da cidadania em liberdade, como filhos de Deus. Neste sentido e em sentido pleno cristão, a Terra Prometida é uma antecipação do Céu, a pátria da nossa eterna felicidade!

Por outro lado, a palavra Terra tem uma conotação de materialidade enquanto indica o lugar ou espaço onde o homem, qualquer homem, cultiva os frutos necessários à sua alimentação. Nesta dimensão tem um significado de interesse, porque toda a gente deseja possuir uma terra boa, arável e cultivável, donde possa extrair alimento, água, minérios, pedras preciosas, petróleo, enfim os meios necessários à vida.

Por último, a palavra Terra tem um sentido de precaridade e transitoriedade, na medida em que se opõe a uma realidade superior, espiritual, transcendente, permanente. Terra - Céu, eis o binómio antagónico ou antitético em que assenta a bipolaridade da matéria e do espírito. É neste sentido, que eu quero pegar no tema.

O Cristianismo não é uma religião qualquer; é antes uma fé: “A tua fé te salvou”, disse Jesus a muitos dos seus miraculados (Lc. 7,50; 17,19; 18,42), sem que eles tivessem realizado antes qualquer acto religioso.

A religião, estruturalmente falando, é do domínio do exterior, um conjunto de ritos pelos quais o homem se liga ao misterioso, ao transcendente e, muitas vezes, quer manipulá-lo em seu interesse e proveito. Daí a fácil confusão entre religião e magia. A fé é do domínio da interioridade, da entrega, o pôr-se na mão de Deus “como criança ao colo da mãe” (Sl. 131 (130), 2; cfr. Sl. 21 (22), 10), o deixar-se guiar pela santa vontade de Deus e nela confiadamente repousar.

Foi esta dimensão de transcendência, que Jesus quis explicar ao pobre Nicodemos tão agarrado à materialidade da religião judaica, uma religião de cerimónias, sacrifícios e rituais que oneravam o homem: “Aquilo que nasce da carne é carne, e aquilo que nasce do Espírito é espírito...Se vos falei de coisas da terra e não credes, como é que haveis de crer quando vos falar de coisas do céu?” (Jo. 2, 6.12). A mensagem de salvação trazida por Jesus é, portanto, uma mensagem de fé, que nos eleva acima da terra e do terreno (“Que te conheçam

ó Pai!”, Jo. 17,3), e não um conjunto de preceitos ou um tratado de sociologia económica, por mais que o Evangelho não se possa pregar a estômagos vazios (“Dai-lhes vós mesmo de comer”, Mc. 6,37).

### **I - Fragilidade do homem nascido da terra**

A Bíblia afirma que o homem é formado do pó da terra (Gn. 2,7). Tal afirmação tem um sabor mitológico, partilhado por muitas civilizações antigas, mas, na formalidade da sua linguagem mito-poiética e simbólica, sublinha a fragilidade natural do ser humano, tantas vezes asseverada ao longo da Sagrada Escritura e bem marcada nos Salmos 39 (38), 90 (89), 144 (143). A terra tem aqui uma dimensão metafórica, que denota a brevidade, a efemeridade, a fugacidade, a transitoriedade da vida humana. Que belo e, em certa medida consolador, meditar aquele maravilhoso Salmo 39 (38) sobre a brevidade da vida!

### **II - A lenta descoberta da vida ultra-terrena**

Se hoje há tanta gente que não acredita em Deus nem no sobrenatural, simplesmente porque, como dizem, nunca o viram, como não admitir a lenta progressividade da doutrina bíblica, à base do processo da hominização, que se verifica na cultura humana, e da lei da encarnação, que encontramos na própria revelação bíblica? A felicidade do homem bíblico antigo resumia-se a três factores no aqui e agora da vida, como prémio de Deus ao homem justo: longevidade, fecundidade, riqueza. Assim foi o Pai Abraão que viveu 120 anos, teve um filho que viria a ser pai dum grande povo, e possuiu muitos rebanhos. Só depois de longa caminhada pelo tempo fora às apalpadelas, praticamente, com a revelação de Javé já no final da etapa veterotestamentária é que o Povo de Deus vislumbrou a luz da vida ultra-terrena. Confrontar as hesitações do livro dos Provérbios e o pessimismo inquieto do Eclesiastes: “Quem sabe, então, se o pó voltará à terra donde saiu e o espírito voltará para Deus, que o concedeu?” (Ecl. 12,7). Só mais tardiamente, o Livro de Daniel abria perspectivas novas para os que morreram injustamente: “Muitos dos que dormem no pó da terra acordarão, uns para a vida eterna, outros para a ignomínia, para a reprovação eterna” (Dn.12.2). Estava por fim a ser descoberta a grande verdade de que Judas Macabeu fará a declaração solene, afirmando a vida eterna e a ressurreição dos mortos (2 Mac. 12,38-45).



### III - O Novo Testamento e a claridade da eterna luz

A revelação de Jesus é que, em definitivo, abre ao homem terreno à possibilidade do ser divino. O diálogo de Jesus com Nicodemos, que tem o seu clímax no “nascer do alto” é que é o ponto de partida para esta descoberta na fé (Jo. 3,1-21), que Jesus explicita ao longo do Evangelho aos homens de boa vontade (Jo.11,25-26). Assim, o homem espiritual ultrapassará o terreno (1 Cor. 15,44-47) e chegará ao “novo céu e à nova terra” (Ap. 21,1). Mas, como poderá o homem terreno tornar-se um homem divino senão pela acção do Deus que se fez homem na fragilidade da nossa carne humana e terrena? É este o grande mistério da redenção humana operada por Jesus e que S. Paulo explica na Epístola aos Romanos (Rom. 3,25-26) e na Epístola aos Efésios: “Foi em Cristo Jesus que vós, outrora longe de Deus, vos aproximastes dele, graças ao sangue de Cristo. Cristo é, de facto, a nossa paz. Foi Ele que fez, de judeus e gentios um só povo, e derrubou o muro da inimizade que os separava, anulando, pela imolação do seu corpo, a lei de Moisés com as suas prescrições e preceitos. E assim, de uns e outros Ele fez em Si próprio um homem novo, estabelecendo a paz. Pela Cruz, reconciliou com Deus uns e outros, reunidos num só Corpo, levando em Si próprio a morte à inimizade” (Ef. 2,13-16). Como vêem, à boa maneira da teologia sacrificial judaica, Paulo explica a redenção de Jesus como uma espécie de negócio divino pelo qual, derramando o seu sangue por nós homens, enquanto vítima de salvação, Jesus saldou a dívida que tínhamos para com Deus cravando a factura de débito na sua Cruz redentora, aquele quirógrafo que nos fazia eternamente devedores a Deus Pai (Col. 2,14). Por outro lado, na sua I Epístola aos Coríntios, S. Paulo aborda o tema da ressurreição e esforça-se por convencer os crentes e levá-los a aceitar a Ressurreição de Jesus como argumento da ressurreição e vida imortal dos fiéis. Combate aqueles que negam a ressurreição e afirma peremptoriamente: “Se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação e é vã também a vossa fé...Se nós temos esperança em Cristo apenas para esta vida, somos os mais miseráveis de todos os homens” (I Cor. 15, 14.19). E avança com uma certeza: “Semeado corruptível, o corpo é ressuscitado incorruptível; semeado na desonra, é ressuscitado na glória; semeado na fraqueza, é ressuscitado cheio de força; semeado corpo terreno, é ressuscitado corpo espiritual. Se há um corpo terreno, também há um corpo espiritual” (I Cor. 15,42). Já antes, naquela que é considerada a sua carta mais antiga, escrita por volta do ano 50, Paulo escrevia aos Tessalonicenses nos capítulos 4 e 5 a propósito da vinda do Senhor e do destino dos mortos: “Se acreditamos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também Deus reunirá com Jesus os que em Jesus adormeceram” (Tes. 4,14). Como vêem, S. Paulo tem sempre diante de si a

imagem bíblica do Antigo Testamento acerca do corpo humano feito do barro da terra, mas divinizado pela dádiva do espírito ou sopro divino (Gn. 2,7). Nesta doutrina, que reafirma a condição do homem criado à imagem e semelhança de Deus (Gn.1,27), está a diferença qualitativa da antropologia cristã. Era a crença neste mistério que levava S. Gregório de Nazianzo, em pleno século V, a escrever acerca da morte de seu irmão Cesário: “Sou ao mesmo tempo pequeno e grande, humilde e sublime, mortal e imortal, terreno e celeste. Devo ser sepultado com Cristo, ressuscitar com Cristo, participar na herança de Cristo, tornar-me filho de Deus e, mais ainda, Deus mesmo” (*Em louvor do irmão Cesário*, PG 35, 786; Breviário Romano, IV, Semana XXXI, Sexta Feira, Segunda Leitura, pg.487).

#### **IV - A Evangelização de Jesus incarna na cultura semítico-hebraica, mas ultrapassa-a**

Na verdade, Jesus é um Deus incarnado, feito homem terreno e mortal, e a Palestina é, em certa medida, o 5º Evangelho, porque se não percebermos aquela terra e a mentalidade do seu Povo, não compreenderemos a mensagem de Jesus (Exemplos das Parábolas: sementeira, apanha da fruta, vindimas, pesca). Que diferença com o teólogo S. Paulo que só uma vez usa uma espécie de parábola, e ainda assim errada, quando compara a nossa redenção a um enxerto de que Cristo é a planta base e nós os garfos (Rom. 6,5).

Temos ainda de perceber como e porque se passou do Evangelho de Jesus (“Foi dito aos antigos, Eu, porém, digo-vos a vós”, Mt. 5,21) aos Evangelhos sobre Jesus, como narra o imperativo missionário dado aos apóstolos: “Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda a criatura” (Mt. 28,19). É esta pluralidade das culturas que exige a inculturação, estabelecendo uma relação entre fé e cultura. Aliás, este é um fenómeno cultural comum a todas as religiões com uma origem geográfica bem determinada.

#### **V - Inculturação, processo humano e plural de racionalizar a vida e seus valores**

Por isso, é algo de recente, que assenta na autonomia da razão e na liberdade, segundo a mentalidade dos povos e as condições geográfico-sociais das terras onde vivem. Daí, a necessidade de vazar o Evangelho em culturas diferenciadas (Inculturação) e a conseqüente “ruptura entre o Evangelho e a cultura, drama da nossa época (*Evangelii Nuntiandi*, 20). Jesus tinha dito: “Sabeis interpretar o aspecto do céu, mas quanto aos sinais dos tempos não sois capazes de os interpretar” (Mt. 16,1-3). Dialéctica da Inculturação/Aculturação. O anticolonialismo, a tolerância e a descoberta das ciências do homem, mormente da antropologia e da etnologia.

No plano prático e pastoral da Igreja Católica, foi, sobretudo, no campo da Liturgia que mais se adiantou a respeito da Inculturação, que, aliás, em certa medida já tinha a sua prática na diversidade dos Ritos, que a Igreja sempre admitiu: rito romano, ritos orientais, rito hispânico ou moçarábico, rito bracarense! A Constituição Litúrgica do Concílio Vaticano II, em 1964, tinha falado das diversidades e adaptações do Rito Romano, particularmente, nas Missões (Cfr. N.º 38 e 40,3), diversidades que valorizam a unidade. O Papa na carta “*Vicesimus Quintus Annus*” (1989) considerou o esforço de enraizar a Liturgia nas diversas culturas como uma tarefa importante da Liturgia. Por isso, a Sagrada Congregação do Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos preparou a Instrução “*Normas para adaptar a liturgia às características e condições dos diversos povos*” (23/I/1994), publicada em português e inserida com o título “A Liturgia Romana e a inculturação” no “*Enquirídio dos Documentos da Reforma Litúrgica*”, Fátima, Secretariado Nacional de Liturgia, 1998.

Repare-se, todavia, que a inculturação, de forma geral, em termos bíblicos, deve fazer-se na própria tradução da SE. Foi o que, de certo modo, fizeram os tradutores da Bíblia ao passarem-na de hebraico para outras línguas, a começar pelo grego com os LXX e cuja tradução, não raro, representa um avanço teológico (A *Virgem*, Mt.1,23). Cristo partilhou a nossa condição humana (Hb. 2,14) e, como diz a mesma Epístola aos hebreus “Muitas vezes e de muitos modos falou Deus aos nossos pais, nos tempos antigos” (Hb.1,1). A supressão da circuncisão judaica aos homens pagãos convertidos ao cristianismo, que foi senão uma inculturação? E para as mulheres, o uso ou não uso do véu na cabeça que S. Paulo tanto defendeu? (I Cor. 11,7-9;13,34; I Tm. 2,11-15). Na modernidade das nossas línguas europeias podemos apresentar exemplos. Traduzir **Céu** e não **céus** (*Chamayim!*), como erradamente, a meu ver, se fez na revisão dos textos litúrgicos a partir da tradução literal do latim, que, por sua vez, traduziu o hebraico. Céus é um conceito semítico-hebraico (Céu superior, habitação de Deus nas alturas) e Céu inferior (o *Cheol* dos mortos). Para os cristãos, há só um céu. Outra, das muitas expressões hebraicas que deve ser revistas, é “nem a carne nem o sangue te revelaram” (Mt. 16,17) que, na nossa linguagem, quer dizer simplesmente “nenhum homem”. Ver a nota da Nova Bíblia dos Capuchinhos (1998). Considerem ainda a ideia de inferno como “*Gehena* de fogo” (Mt.5,22). No tempo de Jesus a *Gehena* era o vale a sul de Jerusalém, onde se deitava e queimava permanentemente o lixo da cidade e, por essa razão, se tornou símbolo do castigo de Deus e da maldição eterna. Vejam, portanto, a utilidade das notas na tradução católica da Bíblia, ao contrário do que fazem os nossos irmãos protestantes, que, salvaguardando a literalidade do texto, favorecem a livre interpretação e todas as erróneas consequências do fundamentalismo das seitas. E poderia alongar-me em exemplos deste género, pois

o texto bíblico abunda em semitismos, isto é, modos de dizer que correspondem à mentalidade antiga do homem hebreu. A Bíblia nasceu na vida e na cultura do povo hebreu na terra de Israel.

Voltando-nos, agora, para o campo da Liturgia, é, de facto, aí que se abrem amplas avenidas para a inculturação como salvaguarda da mentalidade e especificidade dos povos e suas culturas. É para isso que o Magistério da Igreja, principalmente o papa João Paulo II, usa o termo “inculturação” para designar o processo de “encarnação do Evangelho nas culturas autóctones e, ao mesmo tempo, a introdução dessas culturas na vida da Igreja” (Nº 4). Como vêem, a inculturação é um processo lento, que afecta de modo especial a vida e actividade dos missionários, que não podem funcionar como meros colonialistas da fé, mas têm de se mobilizar num esforço criativo global: expressões de doutrina, gestos de participação, construções ao estilo da região! Que distância, no antigamente da prática missionária portuguesa, onde se chegou a defender a união do binómio “**evangelizar = portugalizar**”! A Igreja não pode limitar-se a dar a sua doutrina e tradição, também tem de acolher e respeitar pessoas e valores de outras sensibilidades e culturas. Porquê escandalizarmo-nos com a introdução do tambor ou danças nas celebrações católicas dos africanos, a entrega do colar de flores entre os indianos, etc.? A História da Salvação através da Bíblia é uma clara afirmação de inculturação, tantas vezes paralela e a partilhar o sistema de vasos comunicantes com povos do Oriente próximo.

## Conclusão

Do ponto de vista bíblico-cristão, anunciar a salvação transmitida pela Bíblia, pregar o Evangelho de Jesus exige que o façamos chegar aos homens de maneira adequada à sua mentalidade e cultura, tal como Jesus fez na Palestina de há vinte séculos. Há, pois, a necessidade de evangelizar as culturas. Vejam o problema missionário de Mateus Ricci, missionário jesuíta italiano que seguiu os portugueses para a China, querendo-se fazer chinês, fazendo uma tentativa de inculturação no vestir e no celebrar a Liturgia. Ritos malabares. Africanização da Liturgia.

Não pode, tão pouco, faltar o respeito do Evangelho pelas culturas, procurando inculturá-lo dentro do espírito de globalização, que o ecumenismo cristão não pode deixar de reconhecer e afirmar. Esta espécie de tolerância aparece clara na Constituição Litúrgica a respeito das manifestações populares em terras de Missão<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. *Gaudium et Spes*, Vaticano II, 1964 (=Igreja no mundo); Exortação Apostólica de Paulo VI - *Evangelii nuntiandi*, 1975 (Evangelização), Instrução da SCCDDS “*A Liturgia Romana e a inculturação*”, 1994.

## 21 - História e Memória: O Mandato do Lava-Pés \*

### I - Semana Santa e Liturgia

A Semana Santa celebra a história mais viva e o Memorial mais sagrado e dramático do gesto amoroso de Cristo pela humanidade: «Não há maior prova de amor do que dar a vida pelos amigos» (Jo. 15,13). Por isso, o Mistério Pascal, acontecimento histórico da Paixão/Morte e Ressurreição de Jesus Cristo, é o referencial maior da Liturgia cristã. Nele, o Jesus da História e o Cristo da Fé unem-se em simbiose perfeita, litúrgica, mostrando como, a partir da realidade factual, histórica, a fé dos Apóstolos e da primitiva comunidade cristã estabeleceu a celebração sagrada daquele que, afinal, reconhecerá como verdadeiro Filho de Deus feito homem. Foi precisamente, no Calvário, perante o mistério da morte assumida por Jesus em redenção da humanidade, que o centurião romano, pagão, fez a primeira confissão litúrgico-cristológica: «Na verdade, este homem era Filho de Deus!» (Mc. 15,39).

Terá ou não terá o centurião dito tais palavras? Serão elas autênticas ou serão apenas um *flash-back*, isto é, uma retroprojectão da comunidade cristã romana convertida por Pedro, consciente da sua origem pagã, a rever-se na figura do centurião que comandou as operações da morte de Jesus?

Seja como for, e nunca o saberemos de forma apodíctica, aí está o facto: foi no Calvário, no clímax das acções executórias contra Jesus, que o próprio comandante militar da execução, um romano pagão, fez uma solene confissão de fé na divindade de Jesus (Mc. 15,39), confissão essa que atravessou os tempos e cuja aceitação é o fundamento religioso do culto a Jesus, que a Semana Santa cristã celebra e justifica.

Daí deriva, para nós, a importância espiritual do Mistério Pascal, a riqueza da sua vivência litúrgica, a aceitação do seu alcance histórico como elemento estruturante e fundamento da nossa fé.

O Cristianismo, tal como o Judaísmo e o Islamismo, é uma religião histórica, positiva, revelada. A força humana da sua valência revelada assenta, fundamen-

---

\* Publicado em: *Theologica*. Braga. 2ª série. 28:2 (1993) 569-583.

talmente, na sua condição histórica. Jesus não é um mito; é um homem do seu tempo, da sua terra, que, «por nós homens e para nossa salvação, desceu do céu» (*Credo*), «em tudo igual a nós, excepto no pecado» (*Missal Romano*, Oração Eucarística IV).

Esta condição histórica é que faz a justificação do interesse da comunidade primitiva pelo Mistério Pascal, essa sequência literária da Paixão, que os 4 Evangelistas narram com pormenor quase testemunhal, seguindo um esquema paralelo, comum e cronístico. Nesses relatos, vê-se, perfeitamente, que os acontecimentos históricos da Paixão eram conhecidos por todos e estavam frescos na memória colectiva da primeira e segunda geração cristã.

Mas isso, todavia, não impede que os Evangelistas tentem estabelecer amarras de fé para provar que se cumpriram as Escrituras; que o Jesus histórico, morto na Cruz e Ressuscitado, era o verdadeiro Messias prometido no Antigo Testamento. Como dizia Santo Agostinho, os primeiros cristãos, reflectindo sobre a morte de Jesus à luz do A.T., concluíam: «*Novum Testamentum in Vetere latet et Vetus Testamentum in Novo patet!*».

## II - Liturgia = História e Memória

Numa primeira constatação, parece-me oportuno e necessário mesmo realçar a importância da História/Memória para a vivência da fé cristã e para a aceitação geral da Bíblia, enquanto Palavra de Deus e História da Salvação.

Pouco se tem realçado este aspecto que, julgo, é essencial para explicar e justificar o amor a Jesus, autor da nossa salvação, e a prática litúrgica como forma superior de adesão a Jesus, pois a Liturgia é «cume... e fonte de toda a vitalidade da Igreja» (SC 10).

Na realidade, a Liturgia é a acção sagrada por excelência em que o crente de todos os tempos, pela fé, através de acções sagradas e sinais sensíveis, participa no próprio múnus sacerdotal e salvífico de Jesus para a salvação do homem (SC 7). A ela, sem dúvida, se referia Jesus ao dizer a Tomé: «Porque me viste, acreditaste; felizes os que acreditam sem verem» (Jo. 20,29). É que Cristo está sempre presente na sua Igreja, sobretudo nas acções litúrgicas (SC 7). Urge, por isso, pregar e demonstrar que a Liturgia é, para o crente, na diacronia da História, o lugar privilegiado, o *ubi* sagrado do verdadeiro e real encontro com Jesus. Aparições, teofanias, milagres, tudo isso que constitui a panóplia maravilhosa e sedutora das religiões, no cristianismo, é secundário e subalterno às celebrações litúrgicas feitas com fé e na fé da Igreja.

Por esta razão, a Liturgia, como acto de culto, radica e parte sempre duma acção sagrada de Jesus, dum acontecimento salvífico. O próprio Ano Litúrgico

Cristão está todo ele fundamentado, alicerçado na vida histórica de Jesus, segundo a qual se faz a distribuição dos vários tempos litúrgicos: Advento, Natal, Vida Pública (Tempo comum), Quaresma, Páscoa, Tempo comum.

Motivo, pois, para afirmarmos que, no princípio da Igreja era a História/Memória da vida de Jesus. S. Lucas, no prólogo do seu Evangelho apela explicitamente para este dado anamnésico e testemunhal segundo o qual pretende escrever o Evangelho. Ele, historiador sagrado da gesta de Jesus, não inventa; transmite a tradição dos que foram testemunhas oculares e interpreta-a para segurança da fé daqueles que revivem esses acontecimentos salvíficos na liturgia da Igreja (cf. Lc. 1,1-4).

Digamos, pois, que neste apelo à história, neste recurso à memória, o Cristianismo é um fiel continuador do Judaísmo e da Revelação Bíblica. Aí, História/Memória e Mandato, como que se fundem numa unidade vivencial e religiosa em que há três componentes: *retrospecção*, isto é, forma colectiva de rememoração, *celebração*, forma organizada e consciente pela qual um grupo tenta reactivar no rito um acontecimento ou figura que o legitima, e *comemoração*, movimento simbólico pelo qual uma comunidade afirma sem cessar a sua identidade por meio de acontecimentos fundadores. Nasceram, assim, os «lugares da memória» que alimentam e vivificam a consciência moral dum grupo religioso ou duma nação, exactamente porque alertam para o fenómeno da permanência. Jesus teve consciência de que a sua morte vicária na Cruz, antecipada na celebração da ceia pascal, tinha esta dimensão de perenidade: «Fazei isto em memória de mim» (Lc. 22,19); «Eu estarei convosco todos os dias até ao fim dos tempos» (Mt. 28,20).

Neste sentido, toda a Bíblia é História/Memória, isto é, História Sagrada e, como tal, deve ser transmitida a recordar o passado fundador, a justificar a fé no Deus salvador, a motivar o comportamento ético-religioso do homem bíblico. Daqui nasce o carácter didáctico-parenético da História Bíblica<sup>1</sup>.

### III - A Bíblia como História/Memória/Mandato

Para sublinhar o valor da Bíblia como História/Memória e Mandato seria oportuno analisar, aqui e agora, a importância teológica da raiz hebraica *Zakar* (*recordar/lembrar*) com que, na Bíblia, se fala da história e sua memória e que, religiosamente, se consubstancia no preceito ou «mandato da memória» (*Mizvat Zéker*).

---

<sup>1</sup> Realizou-se em 1984 o XXV Colóquio dos intelectuais judeus de língua francesa. Das suas actas salientamos a comunicação do rabino BERNHEIM, Gilles - *Leçon biblique*, «Mémoire et Histoire. Données et débats». Textes présentés par Jean Halpérin et Georges Lévitte, Paris, Ed. Denoël. 1986, 13-26.

A raiz ZKR aparece na Bíblia 288 vezes <sup>2</sup> englobando o substantivo *Zéker* (memória), o verbo *Zakar* (recordar-se), o substantivo *Zikkaron* (memorial) e o substantivo *Mazkir* (secretário).

O verbo, muitas vezes, tem como sujeito Deus ou Israel que, por sua vez, têm como objecto Israel/Homem ou Deus.

Primariamente, é Deus que se recorda de Israel ou da Aliança com o seu povo; secundariamente, recorda-se dos pecados do povo contra a Aliança.

O «lembrar-se» de Deus é sempre um «pensar em», «ocupar-se de», «cuidar», como bem demonstra o paralelismo sinónimo do Salmo 8; «Que é o homem para que vos lembreis dele, o filho do homem para dele vos ocupardes?». A memória de Deus justifica a sua «bondade e fidelidade» (*Heset w' emet*) à Aliança com o seu Povo Eleito.

A memória de Deus é, portanto, cuidado, atenção, preocupação, salvação e gera a misericórdia e a ajuda: «recordou-se de nós».

Esta memória misericordiosa descobre-se, aliás, logo nos primeiros capítulos do Génese, aquando da grande calamidade do dilúvio em que Deus castigou o pecado do homem. Mas Deus, que é Juiz, é também criador e então «dembra-se» da obra das suas mãos e, na sua benevolência, salva Noé e sua família e, através deles, recria a humanidade: «Deus recordou-se de Noé...» (Gn. 8,1); «De futuro não amaldiçoarei mais a terra por causa do homem...» (Gn. 8,21); «Deus abençoou Noé e seus filhos e disse-lhes: sede fecundos, multiplicai-vos e enchei a terra» (Gn. 9,1); «Recordar-me-ei da Aliança que firmei convosco» (Gn. 9,15).

Ao longo da História da salvação encontramos, com frequência, esta teologia da memória de Deus a propósito da salvação do seu povo libertado do Egipto: «O Senhor teu Deus é um Deus clemente e não te abandonará nem te destruirá nem se esquecerá da Aliança» (Dt. 4,30-31). A teologia da Aliança vai ser a mola accionadora da História da Salvação e constitui o tema nuclear de toda a Sagrada Escritura <sup>3</sup>.

De resto, para sublinhar o valor do *lembrar* há que relacioná-lo com o *não esquecer*, o *não se lembrar* com o *esquecer* (cf. Sl. 77 (78)) e todo o conjunto de sinónimos e derivados que, nesse salmo anamnésico, aparecem e que realçam toda a gama de revoltas, provocações e pecados do povo. Estruturalmente, todo

---

<sup>2</sup> MICHEL, O. – Μιμησχομαι - Μνημονευω; KITTEL, G. - *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VII, Brescia, Paideia Editrice, Cols. 299-322 (TWNT, IV, 678-687); SCHOTTROFF, W. - ZKR - *Recordar*; JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus - *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, T. I, Cols. 710-725.

<sup>3</sup> Vale a pena ler em português a tese defendida na Pontifícia Universidade Urbaniana, Faculdade de Teologia, Roma, por COUTO, António José da Rocha – *A ALIANÇA DO SINAI, como núcleo lógico-teológico central do Antigo Testamento*, Valadares, Editorial Missões, 1990.



o Salmo 77 (78) assenta na antinomia ELE (Javé) / ELES (Povo Eleito). Como tal, é uma verdadeira lição de história para ensinar a origem divina de Israel. É que, recordando anamnesticamente as faltas do povo e as acções salvíficas do seu Deus, as gerações futuras de Israel aprenderão, de forma prática e convincente, a «não esquecer as Suas acções», a «observar os Seus preceitos» (Sl. 77,7). Só assim se darão conta de que estão numa «Terra Santa» – *guebul qedashô* – (Sl. 77,54) e que, por isso mesmo, constituem a «herança» do Senhor.

Para se ver com mais clareza este alcance teológico do verbo *Zakar* = *Lembrar-se*, ilustremo-lo com o seu uso no livro do Génesis, onde aparece oito vezes, assim distribuídas:

- *quatro vezes, tendo Deus como sujeito*: duas vezes a propósito de Noé, salvo do dilúvio (Gn. 8,1; 9,15); uma vez a propósito de Abraão e Lote, salvos da destruição de Sodoma e Gomorra (Gn. 19,20); uma vez a propósito de Raquel, libertada da angústia da sua esterilidade (Gn. 30,22).

- *quatro vezes, tendo o Homem como sujeito*: quatro vezes a propósito de José, preso no Egipto (Gn. 40, 14,23; 41,9; 42,9).

Nestas oito vezes, quatro é Deus que se lembra e salva; nas outras quatro, é José que pede aos homens que se lembrem dele e o salvem.

Em todos os casos, sempre que há referência à «dembrança» (memória), o homem, que disso é objecto, experimenta uma mudança no curso das coisas ou da vida. No caso, a memória de Deus provoca a mudança, cria um momento fecundo e fecundante em relação a Noé, Abraão e Raquel, dando origem a uma nova geração (*Toledot*) que assume comportamento diferente da geração anterior.

A expressão «Deus recorda-se» passa a designar a intervenção de Deus que vem acudir ao homem, ao seu povo. O «recordar-se de Deus» é sinónimo, para o homem, de «ser ajudado» (Nm. 10,9), quer ao nível pessoal quer ao nível comunitário (Jr. 32,20). Os livros proféticos abundam nesta ideia (Is. 43,25; Jr. 2,2; 14,10; 31,34; 44,21; Os. 7,2; 8,13; 9,9; Ez. 3,20; 18,11,24; 33,13,16), e Nehemias, nas suas orações, sempre pede a Deus que se recorde das Suas acções (Ne. 5,19; 13,14.22,31).

A fé do Antigo Testamento estava, de facto, centrada na recordação das acções salvíficas de Deus em favor do Seu Povo e, conseqüentemente, na observância dos Seus Mandamentos (Nm. 15,39-40; Dt. 8,2,18). Neste sentido, o Deuteronomio desenvolve uma doutrina teológica da *Memória* (Dt. 5,15; 7,18; 8,2,18; 19,7; 15,15; 16,3,12; 24,18.20.22; 32,7). A própria festa da Páscoa, enquanto fuga à escravidão no Egipto, devia ficar na memória religiosa do povo hebraico como estímulo social de convivência pacífica entre os povos: «Lembra-te que foste servo» (Dt. 15,15).

Claro que Deus não ignora nem esquece a maldade do homem; por isso, ao recordar-se das acções do homem não pode deixar de o castigar, mas para o

corrigir e levar ao cumprimento da Aliança e seus preceitos. Assim, à recordação de Israel por parte de Javé, corresponde a recordação de Javé e suas acções salvíficas por parte de Israel. Neste sentido, é sobretudo a literatura sapiencial, e principalmente o livro dos Salmos, a realçar o papel da Memória. Basta verificar o carácter anamnésico-histórico de alguns salmos: Sl. 43; 47; 74(73); 77(78); 80(79), onde a «memória» não é apenas um factor de enobrecimento e glória mas uma razão de fidelidade, empenhamento e compromisso.

«Ó Deus, ouvimos dizer» (Sl. 43,1) – clara referência à tradição secular, à *parádoxe* oral dum povo que cultivava a memória da sua história, de que Deus era o motor.

«Nossos pais nos contaram» (Sl. 43,1) – expressão que indica a permanência da acção testemunhal sobre um passado sempre presente, e transmitido por via afectiva. O uso da forma *piel* (= *contaram*) lembra as histórias contadas em família e indica, só por si, a força repetitiva do cordão umbilical da tradição histórica, sobretudo nos momentos de aflicção e angústia, como sublinha o livro de Ester: «Ouvi dizer desde criança no seio da família» (Est. 14,5).

A história da salvação não é uma fantasiosa história da carochinha: «Como nos contaram, assim o vimos, na cidade do Senhor dos Exércitos, na cidade do nosso Deus... Recordamos, ó Deus, a vossa misericórdia no interior do vosso templo» (Sl. 47(48),9.10). A memória misericordiosa de Deus é o fundamento e a razão de toda a esperança do povo bíblico, e é esta teologia da História que está subjacente às releituras da narrativa do Êxodo e libertação do Egipto. Por isso o livro do Deuteronomio faz uma leitura actualizante da História da Salvação realçando a sua quase sacramental presença no *Hoje* da vida do Povo Eleito (Dt. 8,1,11,15,18; 32,7). É o que os hermeneutas modernos chamam a *pragmalinguística*<sup>4</sup>, neste caso, o entrosamento da Palavra de Deus na carne da história dos homens.

Se lançarmos um olhar, mesmo rápido, sobre o Novo Testamento, verificaremos que a palavra «Lembrar-se» = «Recordar-se» continua, através, agora, do grego, – **Μυνησχομαι** – a veicular a mesma ideia religiosa.

Jesus Cristo assume no Novo Testamento o papel do Javé do Antigo Testamento. Repare-se até nas suas declarações funcionais em que Ele se autodefine como Javé = «Eu sou»: «Eu sou o pão da Vida... Eu sou o pão vivo que desceu do céu»; «Eu sou o bom pastor»; «Eu sou a Ressurreição e a Vida»; «Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida»: «Eu sou a videira» (Jo. 6,48.51; 10,11; 11,25; 15,5). Ciente da sua origem divina e consciente da força da sua autoridade, Jesus impôs aos discípulos, no contexto da celebração pascal, os dois grandes imperativos do

---

<sup>4</sup> ECO, Umberto – *Os limites da interpretação*, Lisboa. Difel, 1992.

culto cristão: o imperativo litúrgico: «Fazei isto em memória de mim» (Lc. 22,19; 1 Cor. 11,24-25) e o imperativo apostólico do ecumenismo e da missionação: «Ide, ensinai todas as nações» (Mt. 28,19; Mc. 14,15; cf. Act. 1,8).

De facto, é durante o decurso do Mistério Pascal que mais aparece o uso do verbo «recordar-se». Na crucifixão, o bom ladrão pede a Jesus, como o José do Antigo Testamento: «Lembra-Te de mim quando estiveres no teu reino» (Lc. 23,42). Apenas ressuscitado, o mesmo Jesus diz às santas mulheres: «Recordai-vos do que vos disse» (Lc. 24,68). Perante isto, quase somos levados a dizer que o retorno da palavra de Jesus faz parte integrante da mensagem pascal e da promessa do Espírito Santo: «Quando vier o Espírito da Verdade, Ele vos guiará para a Verdade total, porque não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido» (Jo. 16,13). É à luz deste acontecimento iluminador que os discípulos hão-de recordar as palavras de Jesus e lhe descobrirão o sentido profundo (Jo. 2,22; 12,16; 13,7). Depois, a recordação da Palavra de Jesus estará na base do comportamento e das decisões da Igreja apostólica (Act. 12,16).

Conscientes, assim, de que o «recordar-se» bíblico não pode reduzir-se à mera função material da memória, enquanto arca de reserva de conhecimentos passados, como não aproximar o *Hoje* de Israel ao *Hoje* de Cristo em Belém (Lc. 2,11), ao *Hoje* da salvação do pecador Zaqueu (Lc. 19,9), ao *Hoje* da Igreja, ao *Hoje* do nosso tempo? A História da Salvação é um eterno *Hoje* de Deus à Humanidade. Ele é Javé, e continua a ser o Deus que está com o seu povo e o acompanha numa atitude paternal de protecção e defesa, mas também de castigo e correcção (Ex. 3,14-15; 6,6s).

A rememoração da História, em Israel e para o povo cristão, é, portanto, um imperativo, um *mandato* e, por isso, uma celebração cúlculo-dramática: «A toda a hora vos celebrávamos, Senhor» (Sl. 43,9). A nota celebrativa é, sobretudo, bem realçada na festa da Páscoa, que recorda a misericórdia salvífica de Deus: «Conservareis a memória daquele dia, celebrando-o como uma festa em honra do Senhor; fareis isto de geração em geração, pois é um *memorial* perfeito», um *Zikkaron* (Ex. 12,14.42). O mesmo dirá Jesus com o seu «Fazei isto em memória de mim» (Lc. 22,19; 1 Cor. 11,24-25).

À partida, a história da Páscoa é um acontecimento único de salvação e ficará na memória colectiva dos crentes, judeus e cristãos, como acontecimento histórico transformado num *mandato* de celebração litúrgica. Daí nasce a anamnese litúrgica. Veja-se, por conseguinte, como nela, *História* / *Memória* / *Mandato* estão paradigmaticamente equacionadas e de mãos dadas.

#### IV - O Mandato Pascal de Jesus em João 13,1-18

A Páscoa de Jesus é o acontecimento histórico-religioso que fundamenta e centraliza o culto cristão, segundo mandado expresso do próprio Jesus: «Fazei isto em memória de mim» (Lc. 22,19).

Este mandato litúrgico, que implica a instituição da Eucaristia e a sua iteração celebrativa, acarreta, no Evangelho de S. João, uma notável discrepância em relação aos Evangelhos ditos Sinópticos. É que, na descrição da ceia, João não narra a instituição da Eucaristia e, como que em seu lugar, faz a descrição do Lava-Pés, que é totalmente ignorado pelos Evangelhos Sinópticos. Como explicar isto? Qual o significado do Lava-Pés?

*Jo. 13,1-18* constitui uma sequência literária bem demarcada mas que encaixa perfeitamente na moldura narrativa da Ceia Pascal de Jesus. Não se lhe pode negar autenticidade.

Todavia, o texto de João apresenta algumas dificuldades por causa das variantes das leituras de alguns códices a respeito do versículo 10. Aí detectam-se três leituras:

- **Leitura longa** (*Textus receptus*): «O que se banhou | não tem necessidade de lavar senão os pés, | mas está todo puro».

- **Leitura breve** (*Códice Sináítico e Orígenes e outros Padres*): «O que se banhou não tem necessidade de se banhar, mas está todo puro». É leitura muito antiga e autorizada, que omite «senão os pés» do *textus receptus*.

- **Leitura brevíssima** (*Códice minúsculo 579; cf. P.<sup>o</sup> Boismard, OP*): «O que se banhou não tem necessidade, mas está todo puro». Omite «de lavar senão os pés».

Do ponto de vista da crítica textual quer-me parecer que a leitura breve é a original. Surge, entretanto, outra questão: qual o sentido desta perícope<sup>5</sup>?

Os vers. 12-18 apresentam-se à maneira duma reflexão do redactor (João) fornecendo-nos a chave hermenêutica do modo como ele viu e quis fazer ver o gesto do Lava-Pés de Jesus: um acto de humildade e serviço, pois o lava-pés era uma função de escravos. Deste modo, através duma interpretação alegórica, Jesus quis transmitir à comunidade cristã um mandato de humildade e serviço fraterno.

---

<sup>5</sup> BEATRICE, Pier Franco – *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane*, Roma, Edizioni Liturgiche, 1983.

Não há dúvida que esta dimensão servicial aparece nos Evangelhos de Mc. 10,42-45; Mt. 20,25-28; Lc. 22,24-27, e no contexto da Última Ceia.

Mas um problema surge nos vers. 6-10, onde o próprio Jesus parece dar a chave hermenêutica do seu gesto («O que eu faço, tu não podes entendê-lo agora, hás-de sabê-lo depois disto», v. 7; cf. 2,22 *μετα ταυτα*), o que nos leva ao suplemento de inteligência para a percepção do mistério de Cristo e suas acções (Jo. 15,20; 16,13) e estabelece um ponto de tensão com os vers. 12-18. De facto, originariamente, creio que é aí que se deve procurar o significado do gesto do Lava-Pés, que não pode ser classificado senão como uma acção simbólica de Jesus, à maneira dos profetas antigos, tanto mais que, como acentua João, ele se realizou durante a Ceia (vers. 2. João usa um ablativo absoluto, mas com participio presente a indicar duração). Trata-se dum autêntico gesto «falante», que os Sinópticos desprezaram, talvez porque concentratessem o seu interesse e atenção na Eucaristia. O alcance, porém, de tal gesto depende do significado da palavra *Λελουμενος*, «o que se banhou» ou «o que está limpo» (vers. 10). Do ponto de vista gramatical, *Λελουμενος* é o participio perfeito passivo do verbo *Λουω* = «lavar-se».

Uma simples análise estatística mostra que, no N.T., o verbo *Λουω* não tem apenas um significado banal, óbvio; aplica-se à *lavagem do Baptismo* (Act. 22,16; 1 Cor. 6,11; Ef. 5,26; Tt. 3,5). A interpretação baptismal parece lógica e impõe-se na medida em que a Igreja primitiva praticou o baptismo por imersão, o que correspondia a uma lavagem. Parece, portanto, que em João 13 se trata dum contexto litúrgico-baptismal. Aí é que está o *Sitz im Leben*, o ambiente vital originário do gesto de Jesus que, como diz João, em sua vida mortal não baptizou (Jo. 4,2) mas depois, no *Mandato Apostólico*, expressamente manda baptizar (Mt. 28,19).

Entre os biblistas modernos, levantou-se a polémica questão do significado deste passo do Lava-Pés.

R. BULTMANN, com toda a sua teoria da desmitologização, recusa a historicidade de Jesus e só admite o valor espiritual, existencial da força motivadora da sua palavra. Não lhe interessa o que é e o que fez o Cristo dos evangelhos, mas o que as suas acções e ensinamentos podem significar para nós. Ele não aceita o valor sacramental das acções de Jesus e acha «grotesco» referir este gesto do Lava-Pés à Eucaristia. Quando muito, o serviço do Lava-Pés conduz ao serviço da Palavra ou por meio da Palavra (Jo. 15,3).

O. CULMANN, com toda a sua valorização simbólico-litúrgica dos gestos de Jesus, dá aos «sinais» do IV Evangelho uma dimensão litúrgico-sacramental <sup>6</sup>.

<sup>6</sup> CULMANN, Oscar - *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchatel, Éd. Delachaux & Niestlé, 1963, 196-199.

Para ele, o Lava-Pés relaciona-se com a Eucaristia, pois a comunhão com Cristo passa pela comunhão com os discípulos entre si; é a comunhão no amor (cf. 1 Cor. 10,16-17). Mais, este episódio permitiria a João realçar a relação do Baptismo e da Santa Ceia, «o paralelismo dos dois sacramentos, como ele gosta de relevar».

Outros pretendem que o Lava-Pés se refere apenas ao baptismo cristão <sup>7</sup> e seria uma forma de combater o ritualismo farisaico das abluções judaicas, tal como queriam continuar a fazer os judaizantes cristãos, insistindo no valor das acções purificadoras da Lei de Moisés.

Poderia ainda interpretar-se como uma reacção contra os baptistas, discípulos de João Baptista que, como se sabe, mesmo depois da morte de João Baptista, continuavam a insistir na validade e necessidade do baptismo de João (Act. 19,1-5). Note-se, porém, que a resposta de Jesus é dirigida a Pedro e não a João Baptista.

Há quem interprete o Lava-Pés como forma de contrapor o baptismo pela lavagem dos pés (prática do evangelista João) ao baptismo de imersão total praticado por João Baptista e discípulos de S. Pedro.

Sabe-se, pela história da Igreja <sup>8</sup>, que na tradição primitiva houve os *Quarto-decimanos*, isto é, aqueles que celebravam a Páscoa sempre a 14 de Nisan (Disputa Pascal no século II e Papa S. Victor) e que consideravam o Lava-Pés, como verdadeiro rito do Baptismo na sequência da tradição joanina (cf. Santo Ireneu de Leão).

No sul da Espanha (século IV), o concílio de Elvira proibiu a administração do baptismo pelo rito do Lava-Pés.

Reminiscências da tradição *Quarto-decimana* ficaram na Liturgia de Milão e na interpretação baptismal que Santo Ambrósio (*De Sacramentis*) dá ao Lava-Pés.

Também em Aquileia, o bispo Cromácio (século IV) afirma o significado da humildade de Cristo como exemplo a imitar no contexto do Baptismo. E refere que, na noite de Páscoa, o Lava-Pés fazia parte dos ritos pré-baptismais, o que parece uma reminiscência ou resíduo da tradição *Quarto-decimana*.

Santo Agostinho rompe abertamente com o valor baptismal do Lava-Pés e dá-lhe uma significação alegórica, enquanto exemplo de humildade e serviço: «*De lavandis vero pedibus, cum hoc dominus propter humilitatis formam, quam docendam venerat, commendaverit, sicut ipse consequenter exposuit*» <sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> TERTULLIANO - *De Baptismo*, cap. XII.

<sup>8</sup> BEATRICE, Pier Franco - *O.c.*, *passim*.

<sup>9</sup> *Carta a Januário*, Ep. 55, 18,33, in PL 33,220.

Como se trata de resposta a uma questão litúrgica, parece óbvio que Santo Agostinho, de forma pastoral e litúrgica, quer eliminar o valor baptismal do Lava-Pés. E isto é tanto mais de sublinhar quanto ele mesmo diz ter recebido o batismo administrado por Santo Ambrósio, bispo de Milão<sup>10</sup>, onde se detectam resíduos de tradição *Quarto-decimana*. O discurso de Santo Agostinho demonstra que ele estava a par da questão daqueles que impunham ao menos o Lava-Pés como rito acessório do Batismo propriamente dito (prática litúrgica de Aquileia e Milão).

## V - O Rito Litúrgico do Lava-Pés

Surge, por último, a questão histórico-litúrgica: como é que o Lava-Pés passou para a missa da Ceia na Quinta-feira Santa?

O primeiro documento litúrgico, em que aparece referido o rito do Lava-Pés dentro da missa, é o *Kanoniarium* de Jerusalém (séculos VII-VIII), que, todavia, reproduz usos anteriores, talvez do século V.

A *peregrinatio Eteriae/Egeriae*, essa «mulher curiosa» e peregrina da Galiza, que no século IV, se deslocou à Terra Santa ainda não fala da cerimónia do Lava-Pés.

A implantação deste rito dentro da Eucaristia, em Quinta-feira Santa, insere-se no contexto da celebração historicista da Semana Santa através duma representação litúrgico-dramática evocativa e participada. Esta visão historicista e devocional deve-se, com certeza, à influência de ambientes monásticos palestineses que, já desde o século V, manifestavam grande vitalidade eclesíástico-litúrgica. Lembremos que, nos séculos IV-V, a Terra Santa encheu-se de mosteiros. Naqueles que estavam ligados aos «lugares santos» do Evangelho e da vida de Jesus foi-se fazendo a historicização pontual dos acontecimentos da Paixão/Morte/Ressurreição de Jesus através da comemoração ritual-litúrgica e da leitura dos textos bíblicos adequados. É neste movimento de historicização bíblico-litúrgica que se faz a representação de ritos como a adoração da Cruz e o Lava-Pés.

De Jerusalém, após a invasão muçulmana do século VII e com a diáspora das comunidades monásticas, tais ritos passam para Bizâncio (século VIII), Roma e Ocidente.

O rito do Lava-Pés começou por ganhar foros de cidadania na Liturgia bizantina ao longo do século VIII.

Um documento litúrgico, qual é o *Typikon* de Constantinopla (século X), determina que o Patriarca lave os pés a três subdiáconos, três diáconos, três presbíteros, um arcebispo e dois metropolitas em Quinta-feira Santa depois de Vésperas.

---

<sup>10</sup> *Confissões*, IX, 6, 14.

Começou o símbolo do número doze baseado no número dos Apóstolos presentes na Última Ceia. Também na corte de Constantinopla, em pleno século XII, o Imperador lavava os pés a doze pobres em sinal de humildade.

Entretanto, no Ocidente, por força da interpretação alegórica de Santo Agostinho, os mosteiros começam a adoptar o Lava-Pés como rito de humildade e serviço, aplicando-o à recepção dos hóspedes e ingresso dos novos monges (noviciado). É assim que o determina a *Regula Magistri* (30,1-7), e a própria Regra de S. Bento (Cap. 53,26) ainda manda lavar os pés dos hóspedes<sup>11</sup>.

É uma prática monástica, retomada dos usos monásticos palestinianenses, que era acompanhada da recitação do Sl. 118.4-5: «Oxalá sejam firmes os meus pés, na observância dos vossos mandamentos!».

No Ocidente, o primeiro e mais antigo documento a falar do Lava-Pés na liturgia das Catedrais é o cânone do XVII Concílio de Toledo (694): «*Nam licet eadem ablutio pedum omni tempore ut fiat expedibile habeatur, tamen necesse est ut specialius in eodem die quo a Christo gestum est omnimode observetur. Proinde haec sancta synodus decernit atque instituit, ut deinceps, non ali ter per totius Spaniae et Galliarum ecclesias eadem sollempnitas celebretur, nisi pedes unusquisque pontificum seu sacerdotum secundum hoc sacrosanctum exemplum suorum lavare studeat subditorum. Quod si quisquam sacerdotum hoc nostrum distulerit adimplere decretum, duorum mensum spatiis sese noverit a sanctae communionis perceptione frustratum*»<sup>12</sup>.

No século VII, também Elígio de Noyon aponta na Gália, como ritos típicos de Quinta-feira Santa, a reconciliação dos penitentes, a bênção dos Santos Óleos, o Lava-Pés aos irmãos, a limpeza do pavimento das igrejas e objectos sagrados.

Mas, na Liturgia Galicana, continuou o uso do Lava-Pés como rito pós-baptismal. Todavia, Amalário de Metz (cerca de 830-840) fala do Lava-Pés e seu significado como algo já adquirido<sup>13</sup>. Depois, entrou definitivamente com as reformas litúrgicas de Pepino o Breve e Carlos Magno (séculos VIII-IX) e, da Gália, passou à Inglaterra.

Em Roma, o Lava-Pés vem desde o Pontifical Romano-Germânico do século X e aparece no Pontifical da Cúria Papal (séculos XII-XIII) sob a designação de *Mandatum*, quando o Papa devia lavar os pés a doze subdiáconos<sup>14</sup>. O designativo *Mandatum* deriva da primeira palavra da antífona com as palavras de Cristo «*Mandatum novum do vobis*», a qual se canta no começo da cerimónia do Lava-Pés.

<sup>11</sup> *Regra de S. Bento*, Mosteiro de Singeverga, Edições «Ora & Labora», 1992, 109. Cf. SCHAEFFER, T. - *Die Fusswaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie*, Beuron, 1956.

<sup>12</sup> VIVES, J. - *Concilios visigóticos y hispano-romanos*, Barcelona, 1963, 529-530.

<sup>13</sup> *Liber Officialis*, I, 12,1.

<sup>14</sup> ANDRIEU, M. - *Le Pontifical Romain au Moyen Âge*, T. I, Vaticano, 1938, 211-212.



Contudo, já antes, um antigo *Ordo Romanus*, não publicado nos *Ordines* de Andrieu, prescreve ao Papa o Lava-Pés dos seus cubiculários na missa posmeridiana, em Latrão, com donativos, gesto que os presbíteros deviam repetir nas suas igrejas na *Feria Quinta in Caena Domini*. Uma tradição antiga, reproduzida no fresco da igreja de São Gregório no monte Celio, Roma, já nos fala dum «mandatum» alitúrgico e de caridade para com 12 pobres, de que S. Gregório teria sido protagonista, e aos quais, um dia, se juntou o próprio Senhor Jesus em veste de mendigo<sup>15</sup>.

Entre nós, o *Missal de Mateus*, códice bracarense do século XII, ainda não traz qualquer rubrica sobre o Lava-Pés<sup>16</sup>.

Levanta-se, finalmente, o problema da leitura do texto de S. João 13,1-18, na eucaristia de Terça-feira Santa. Seria, como quer Annie Jaubert, por força duma tradição siríaca trazida pelos papas oriundos do Oriente (séculos VII-VIII: Sérgio I, Teodoro, Agatão, Leão II, João V, Constantino, Gregório III) que, segundo o Evangelho de S. João, punha a Ceia e Traição de Judas na Terça-feira à noite. Fora já o papa Sérgio I, um oriental (687-701), quem introduziu a devoção pela Cruz, pela humanidade sofredora de Cristo e pela Mãe de Jesus.

Uma vez introduzido na Liturgia Romana, sempre se manteve o rito do Lava-Pés como «exemplum humilitatis», quer na reforma do Concílio de Trento quer na do Vaticano II. E o Rito actual da Quinta-feira Santa ainda o conserva e valoriza.

A interpretação espiritual de Santo Agostinho (*exemplum humilitatis*) e o valor penitencial do rito ligado às práticas monásticas farão do rito do Lava-Pés uma cerimónia comemorativa e imitativa da humildade de Jesus e do espírito de serviço que Ele veio comunicar aos homens que seguem o seu exemplo e se regem pelo seu Evangelho. Daí a valorização litúrgico-pastoral daquele gesto histórico de Jesus que, na boca do próprio Jesus, era um facto de *História, Memória e Mandato*: um *υποδειγμα*, isto é, um exemplo, uma demonstração de serviço: «*Exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis*» (Jo. 13,15); «*Mandatum novum do vobis. Ut diligatis invicem*» (Jo.13,34).

O Lava-Pés não é apenas um rito litúrgico teatral, que alguns liturgistas exacerbados classificam como acto mais ou menos folclórico. É um exemplo e um mandato de amor do próprio Jesus, gesto que antecipa e exemplariza, de forma prática e paradigmática, o mandato novo do amor cristão, porque o «servo não é

<sup>15</sup> RIGHETTI, Mario - *Manuale di Storia Litúrgica*. II. *L'Anno Litúrgico*, 3ª ed., Milão, Editrice Ancora, 1969, 217-218.

<sup>16</sup> *Missal de Mateus*, Introdução, Leitura e Notas de Joaquim O. Bragança, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1975, 288-290.

maior que o seu senhor» (Jo. 13,16). Em Roma, desde o começo da sua introdução, o rito do Lava-Pés assumiu uma dimensão social de humildade e de caridade, a exemplo de Jesus. Aliás, já São Paulo, a propósito das boas obras que enaltecem a mulher «viúva», fala do Lava-Pés como acto de caridade cristã: «Ela deve ter... exercido a hospitalidade, lavado os pés aos santos» (I Tm. 5,10).

O Lava-Pés é, na realidade, um facto histórico motivador, que a celebração ritual da liturgia tornou pletórico de significado e força espiritual, sobretudo nestes tempos de tanto socialismo ideológico e egoísmo prático. Na realidade, o Lava-Pés fornece uma cabal demonstração de como a Liturgia associa teológica e praticamente – **História / Memória / Mandato**.

## 22 - Messianismo e Milenarismo na Bíblia\*

São dois temas e duas formas religiosas de viver a expectativa da presença de Deus entre os homens. O Messianismo foi promessa para os judeus; o Milenarismo é esperança para os cristãos.

O Messianismo é, originalmente, judaico e, para os judeus, continua em aberto, porque ainda estão à espera do Messias. Para os cristãos é acontecimento histórico, porque se realizou na pessoa de Jesus de Nazaré, que, por isso, é chamado *O Cristo = Jesus Cristo*.

O Milenarismo é, essencialmente, cristão e radica na expectativa do regresso de Cristo à terra, implicando, por isso, os temas da Parusia e também da Escatologia ou Fim do Mundo. Para os judeus não há, propriamente, Milenarismo porque ainda não houve Messianismo, embora com o decorrer do tempo se tenha feito uma aproximação entre Messianismo e Milenarismo (Escatologia).

Porque envolvem sempre algo de apocalíptico, misterioso e extraordinário, estes temas não deixam, portanto, ao longo dos tempos e na diacronia da história, de ter assomos e implicações noutras religiões e mesmo aproveitamentos políticos, que assinalam aos povos a ideia de esperança num futuro melhor. Em sentido genérico, messianismo e milenarismo fornecem a atracção excitante para o futuro, comum a todos os povos e emblematizada em mitos ou ideologias mais ou menos motivadoras, optimistas ou catastróficas. Diríamos que correspondem aos idealismos típicos das sociedades, que, ora as salvam, ora as destroem. É por isso que, nos nossos dias, nos atrevemos a falar da “laicização” do vocabulário bíblico e a equacionar Messianismo/Milenarismo como fenómenos bíblico-religiosos e fenómenos sócio-políticos.

### I - O Messianismo

#### 1. A sondagem dos textos do Antigo Testamento

O Messianismo é, talvez, o tema mais complexo, que atravessa todo o AT; indica algo que, a partir de certo momento, os judeus esperaram com indizível

---

\* Publicado em: *Bíblica*. Série Científica. Lisboa. IV: 5 (Dez. 1996) 3-18.

ansiedade, mas nunca aceitaram em definitivo. Por isso, o judaísmo continua religiosamente a viver da expectativa da chegada do Messias. Daí, as diversas maneiras de compreender a noção de Messias na Bíblia e as variadas e desiludidas formas de o tentar descobrir e identificar na história. Com o fim do Templo e a destruição de Jerusalém por Tito no ano 70 da Era Cristã, sucederam-se os pretensos Messias judaicos. Eles sucederam-se desde Simão Bar Kokheba (132-135), emblematicamente cognominado *Filho da Estrela*, por certo já à luz do símbolo messiânico-real da “Estrela de David” (Nm.24,17), que arrastou o povo judeu para uma dramática e trágica revolta contra o poder romano, passando pelo emigrado judeu português do séc. XVI, José Nasi, que, ajudado por sua sogra Dona Gracia, agitou a bandeira do messiânico Reino de Israel, até Teodoro Herzl, que, entre os sécs. XIX-XX, acalentou o sonho sionista do estado moderno de ISRAEL, finalmente proclamado por Ben Gurion em 14 de Maio de 1948. Todavia, muitos outros pseudo-messias têm surgido na história do povo judeu, de modo que quase diríamos que o judaísmo tem vivido em síndrome de Messianismo falhado. Note-se que, no actual Estado de Israel, muitos judeus ortodoxos não aceitam a nação hebraica, porque não reconhecem ao seu fundador o estatuto misterioso de Messias. O judaísmo continua, pois, a ser, paradoxalmente, uma religião de esperança messiânica sem fim.

Os cristãos, à luz da Bíblia, há muito que identificaram o Messias e, por consequência, têm do Messianismo uma concepção de promessa realizada, de acontecimento histórico já vivido, passado no tempo e que divide precisamente a História da Salvação. Jesus Cristo é o Messias e, por isso, o seu nascimento, qual placa giratória do antes e do depois, assinala a marca divisória do AT e do NT, do tempo antes e depois de Cristo. Em Jesus, para os cristãos, realiza-se a promessa feita a Abraão e à sua descendência. Daí para a frente, nasce a esperança do reencontro com Cristo, a Parusia, a fé de que Jesus, o Messias, que veio, há-de tornar a vir. Para os cristãos, a convicção do segundo advento histórico-messiânico de Cristo é que gera a expectativa milenarista, uma espécie de repetição da vinda messiânica histórica, mas, agora, com sentido escatológico, quando Deus realizar tudo em todos. Então, será a definitiva plenitude dos tempos, a consumação do mundo, o fim da história humana e, conseqüentemente, o termo das intervenções salvíficas de Deus na história da humanidade. Com os dados bíblicos da fé cristã, vamos, então, analisar as implicações religiosas, que os dois temas, Messianismo e Milenarismo, acarretam. Tenhamos presente, neste virar do segundo para o terceiro milénio cristão, que as lutas do judaísmo/cristianismo sempre giraram à volta da questão messiânica. Saibamos, todavia, que, dentro do cristianismo, sobretudo no impacto teológico entre cristãos católicos e protestantes, as questões agitam-se mais em torno da futuridade do segundo “Advento” de Cristo e,

portanto, da própria ideia de Milenarismo. Por essa razão, não faltam entre os protestantes, grupos de predominância adventista, acicatados pela ideia do fim do mundo e do regresso ou advento do Messias. Quando, porém, o papa João Paulo II proclama aos católicos a “Nova Evangelização” para preparar o III Milénio cristão não é, certamente, por temer o fim do mundo no ano 2.000, apesar de muitos se deixarem abanar pelo espantallo do terror apocalíptico e milenarista, que lhes causa o estafado próloquio: “Aos 2.000 chegarás, dos 2.000 não passarás”! Convenhamos que, em termos de esperança bíblico-cristã, o importante é vivermos hoje, no nosso aqui e agora, a eterna Parusia de Cristo à nossa pessoa e ao nosso tempo, porque o fim absoluto, o momento escatológico, “nem o Filho o conhece, nem os anjos, só o Pai” (Mc. 13,32). Sejamos, portanto, dignos filhos da esperança cristã e não do medo pagão!

Etimologicamente, MESSIAS é transliteração e adaptação duma palavra hebraica = *Machiah*, que os gregos traduziram por *Christós* e os latinos por *Christus*, *Unctus*. Em português, Messias, Cristo quer dizer *Ungido*. E porquê tal designação? Simplesmente porque, em Israel, se ungiam e consagravam tanto os reis, como os sacerdotes e, até possivelmente, os profetas. De per si, portanto, a palavra aponta para uma missão de âmbito específico; embora não implique a ideia ou função de realeza, pode, de facto, apontar para outros espectros funcionais relativamente ao Povo de Deus. Com razão, pois, encontramos a palavra Messias aplicada aos *Patriarcas* (Sl.105,15; I Cr. 16,22), ao *Soberano reinante*, também chamado *Ungido de Javé* (1 Sm. 10,1; 2 Sm. 2,4; cfr. 1 Sm. 24,7), ao *Sumo Sacerdote* (Ex. 29,7; Lv. 4,3), todos eles envolvidos por uma especial ligação ao serviço de Deus e, naturalmente, ao Salvador prometido. Com o tempo e progressivamente nos escritos proféticos, passou a indicar o enviado de Deus que havia de reunir os dispersos e exilados judeus. Mas é, sobretudo no período imediatamente anterior ao Cristianismo, aquando da dominação romana, que o termo e a esperança messiânicas se tornaram mais frequentes e fervorosos, como demonstram os textos de Qumran, que até permitem falar na esperança da vinda de dois Messias. Depois, o Talmude ou ensinamento posterior dos rabinos salientará, principalmente, a era messiânica, uma espécie de sociedade ideal possibilitada pelos homens que cumprem a vontade de Deus, mas que, no caso contrário, não impedirá a vinda do enviado de Deus. O tratado do Sinédrio na Michná diz expressamente: “O Messias virá quando a humanidade for totalmente boa ou totalmente má” (Sinédrio, 8). Deste modo, projecta-se a era messiânica para o fim dos tempos, fazendo-a coincidir com o milenarismo.

De facto, a ideia de Messias foi, de certo modo, agarrada pela ideia soteriológica, salvífica, em correspondência às aspirações do povo hebreu por um futuro melhor, antes mesmo da instituição da monarquia hebraica. Neste sentido, o

conhecido passo do Gn. 3,15, chamado “Proto-Evangelho da Salvação”, poderia ser tomado como um texto soteriológico de características pré-messiânicas.

De modo algum poderemos, todavia, separar da ideia messiânica bíblica a noção de “Dia de Javé” ou “Visita de Javé”, em que Deus salva ou castiga o seu povo de Israel, significando assim as intervenções de Deus na história do Povo Eleito. Deste modo, o Messianismo é um elemento coaxial da SE, verdadeira coluna vertebral da História da Salvação, espinal medula da Revelação Bíblica.

É sabido que, quanto à noção de tempo, a Bíblia rompeu com a concepção cíclica de história ou lei do “eterno retorno”, para usar aqui uma expressão querida de Mircea Eliade, o grande historiador moderno das religiões comparadas. A Bíblia, assentando na ideia de criação e redenção, dá à marcha da história um sentido direccional progressivo, a que chamamos sentido teleológico, finalista, da história. Tudo tem um princípio, tudo terá um fim. Desde o acto criador de Deus, qualquer que seja a sua manifestação, a humanidade avança para um termo ou “*Éschaton*”. Mas, a história humana, segundo a revelação bíblica, caminha às arrecuas, de costas viradas para o futuro, iluminada sempre pelo holofote da revelação, segundo o desígnio de Deus (Is. 43, 10), do seu poder, da sua paciência e da sua fidelidade (Rm. 3,25). Era a isso, precisamente, que os profetas chamavam manifestações de Deus “*no meio de nós*” (Is. 8,8,10; Am. 5,14; Sl. 46,5-8.12). Na sua marcha para o futuro, Israel não caminha, portanto, às escuras; vai sempre iluminado pelo farol do passado original, esperando e acreditando na “bondade e fidelidade” do seu Deus, como nos momentos felizes das origens, quando a presença de Deus era mais sentida e real. Na marcha da história, Israel sonha continuamente com uma nova Criação de renovação, um novo Êxodo de libertação, um novo Deserto de purificação, uma nova Aliança de reconciliação, um novo David de realeza e glória, uma nova Jerusalém de paz e felicidade perpétuas. É a nostalgia do passado glorioso na aventurosa caminhada para o futuro, ou não fosse Javé o motor da história do Povo de Deus.

Creemos também que não se pode afirmar, de maneira apodíctica, que o messianismo bíblico implique a ideia de escatologia, que se relacione sempre e só com o fim dos tempos, como pensava Mowinckel. Para os profetas, que falavam em nome de Deus para os homens do seu tempo, o futuro era sempre relativo, o futuro próximo e não o escatológico, referido ao fim do mundo.

É preciso, além disso, ter consciência de que os textos bíblicos eram continuamente relidos pela comunidade judaica e como que actualizados em conformidade com novas situações e de acordo com renovadas perspectivas de fê. Exemplo bem comprovativo desta releitura actualizante são os textos de Gn. 3,15 (Ele/Ela) e Is. 7,14 (Donzela/ Virgem), sobretudo na versão grega dos LXX, de que se irão servir os cristãos e onde a tradução contém já um embrião de aprofundamento teológico.

Tão pouco se pode determinar, pontualmente, quando nasceu o messianismo bíblico, por mais que seja evidente ter ele ganho força e profundidade com a destruição dos dois reinos judaicos: o do Norte ou de Israel com a capital na Samaria, destruído em 721 a. C. pelos assírios e o do Sul ou de Judá, com a capital em Jerusalém, destruído por Nabucodonosor, rei da Babilônia em 587 a.C., o que marcou o Cativo ou Exílio de Babilônia (587-538 a.C.). Este foi, sem dúvida, dado o dramatismo da situação vivida então pelo povo judeu, o momento decisivo e marcante para o aprofundamento reflexivo da ideia messiânica. Julgamos, todavia, que o quadro cronológico normal para o aparecimento da ideia messiânica tenha sido a monarquia, a partir do seu modelo paradigmático constituído pela figura heróica do rei David. Foi com ele e a partir dele que se gerou, posteriormente, em momentos de crise e desilusão política, a ideologia messiânica como concretização das aspirações judaicas por um futuro melhor e síntese da fé javeísta na presença salvífica de Deus por meio dum seu enviado.

Quanto à origem da ideia messiânica, os estudiosos da Bíblia e das religiões comparadas, quiçá exageradamente cultos e intelectualistas, por vezes complicam demasiado as coisas recorrendo ao comparativismo cultural e tudo explicando por influências recebidas de fora e depois assimiladas. Não nos parece que esta seja a norma em Israel, por mais que admitamos o princípio da osmose cultural e o sistema de vasos comunicantes entre os povos do Médio Oriente. Na cultura bíblica, há que contar com os arquétipos comuns do pensamento humano, como seja a ideia dum futuro melhor; depois, há a fé javeísta e a ideologia da teocracia de Javé, de que o rei é um subalterno e delegado, e, por isso, parece-nos gratuito e dispensável o recurso a uma hipotética e indescortinável influência estrangeira, como seria a ideia da apocatástase iraniana ou a teoria da purificação do mundo e da destruição do mal. Também parece descabida a transposição da ideologia faraónica do rei como deus na terra, um Hórus vivo, garantindo a harmonia cósmica, a sempre desejada e célebre *Maat* dos egípcios. Admitindo que Israel não era uma ilha cultural, há, todavia, que aceitar a singularidade e a especificidade da mensagem bíblica, sem a pretender explicar, de boa ou má fé, por influências literárias mutuadas de povos estrangeiros. Sonhar com uma idade de ouro ou o regresso ao paraíso perdido corresponde, talvez, a um arquétipo de utopia subjacente ao espírito humano insatisfeito e é ideia que se pode encontrar em qualquer cultura ou religião, enquanto criadoras de mitos. Mas, com o Messianismo bíblico estamos na história e não no mito; ele tem a ver com a ideia de Eleição, Aliança e Bênção, conceitos essenciais da história teológica do povo hebraico.

Por último, sublinhe-se que, certamente, a perspectiva judaica acerca do Messias não coincide com a dos cristãos. A nós, à luz do Evangelho, que veio não só realizar o AT, mas dar-lhe um sentido mais profundo ou pleno, a nós,

digo, parece indiscutível que o Messianismo bíblico acarreta diversas correntes de opinião. Exegéticamente, por mais que o judaísmo oficial e popular se prenda à ideia do messianismo real davídico, com incidência nacionalista e política, é certo que, na Bíblia, aparecem passos que nos orientam noutras direcções. E, é por isso, que, geralmente, a exegese cristã distingue três correntes ou tipos de Messianismo, conforme os textos analisados.

**1.1. Messianismo real davídico.** A realeza aparece em Israel devido ao circunstancialismo histórico da luta contra os filisteus (1 Sm. 8,5s) e, desde logo, a concepção da realeza entre os hebreus se integrou na concepção teocrática, que vinha da Aliança de Deus com o Seu povo. O Messianismo leva-nos para a crença e esperança no aparecimento dum rei, suscitado por Deus e descendente de David, que, a exemplo dele, restaure a grandeza do povo hebraico e o esplendor político da monarquia unificada dos tempos de David-Salomão. É este, por certo, o aspecto mais saliente e fulcral do messianismo bíblico, que, por isso, como que circula por todo o AT, projectado também para os pródromos patriarcais com a benção de Jacob a Judá (Gn. 49,10-14) e para os tempos do Êxodo com a profecia de Balaão (Nm. 24,7,17-19), textos que sofreram um tratamento redaccional, possivelmente interpolado no período pós-exílico, para melhor se articularem com a corrente do messianismo real davídico.

De facto, porém, a *profecia de Natã a David* (II Sm. 7, 7-16) foi que projectou luz messiânica sobre os acontecimentos passados, que acabámos de referir. Em verdade, a dinastia de David tornou-se o eixo da história da salvação e a relação entre Deus e Israel passou a ser garantida pela relação entre Deus e a descendência de David numa “aliança eterna” (Sl. 89(88),4-5.20-22.30-38; Sl.132(131),11-12). Curioso é observar que, enquanto David queria construir uma “casa para Deus” (TEMPLO), afinal é Deus que constrói uma “casa para David” (DINASTIA). A monarquia hebraica terá no princípio dinástico davídico a garantia da salvação messiânica para o Povo de Deus. É certo que o texto paralelo do I Cr.17,4-14 coloca sobre a pessoa de Salomão, enquanto rei ideal, a base da monarquia teocrático-messiânica. Todavia, como quer que seja, fica, assim, estabelecido um elemento fundamental da história da salvação e assinalada a viragem regalista da Aliança, na medida em que esta, a partir de agora, se realiza e perpetua através da instituição monárquica. Se o rei não é um elo necessário da relação com Deus, pelo menos é percebido como delegado da Aliança de Deus com o seu povo. Daí o conselho do livro dos Provérbios em consonância, aliás, com os salmos reais: “Meu filho, teme o Senhor (Javé) e o rei” (Pr. 24,21).

De facto, o texto de 2 Sm. 7 tornou-se a carta magna do messianismo real davídico. Não é, por isso, de estranhar que nas orações do Saltério hebraico haja



um razoável número de salmos reais ou messiânicos (Sl. 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 144), de épocas e gêneros literários diferentes, que todos eles ali vão beber a sua motivação. Com razão os podemos considerar como prova de que o rei, como tal, trazia em si a expectativa messiânica. Por isso e para isso fazia o povo crente a oração pelo rei ideal (Sl. 72,1s). Veja-se como neste salmo, o rei-Messias recebe os títulos do próprio Deus e é apresentado como modelo ideal do rei hebraico, à imagem de David, segundo o desígnio de Deus.

Também os profetas, e mais que ninguém em Israel, se ocuparam do Messias. De resto, são eles os guias e mentores espirituais do Povo de Deus. Criticando o presente, preparando o futuro, eles olham para o passado, enquanto lugar e tempo privilegiados do encontro na Aliança com o Deus da Salvação. Nos momentos de crise, portanto, os profetas aparecem como sentinelas vigilantes dum futuro próximo, que compromete o Povo de Deus. A sua escatologia, o “Dia de Javé” que anunciam, não é o futuro final, definitivo, mas apenas o futuro próximo de mais uma etapa da história da salvação, que avança por ciclos sucessivos.

Neste sentido, o período da ameaça assíria (sécs. VIII-VII a.C) foi crucial para a dinâmica profética do messianismo. Aflitos com a invasão eminente, os reis israelítico-judaicos deixaram-se guiar demasiado por preocupações políticas de que a fê estava ausente. Nem a reforma religiosa do rei Josias de Judá (621 a.C.) conseguiu pôr um dique à ira divina. O oráculo de Isaías “se não acreditardes, não subsistireis” (Is. 7, 9) realizava-se à letra. Israel e a Samaria caíram em 721 a. C. às mãos dos assírios; Judá e Jerusalém resistiram mais um pouco, mas ruíram em 587 a.C. às mãos do babilonense Nabucodonosor. Neste contexto trágico, os profetas lá estão. Ameaçam, preanunciam a catástrofe, mas também fazem brilhar a esperança e incitam à confiança na bondade de Deus. Tal é a missão dessa extraordinária teoria de profetas hebraicos entre os sécs. VIII e VI a.C.: Isaías, Amós, Miqueias, Oseias, Jeremias, Ezequiel. Com eles ressurgue a esperança da vinda do rei ideal, messiânico, sempre no pressuposto da promessa de II Sm. 7.

Vejamos, pois, como que em antologia messiânica, alguns passos paradigmáticos do messianismo real segundo os profetas sem, contudo, entrarmos na tentativa, aqui impossível, de esburgar exegéticamente os textos e equacionar os seus problemas de crítica textual e literária:

- **Isaías 7, 14-15.** Este passo, tirado daquele que os exegetas chamam o “Livro do Emanuel” de Isaías (Is. 6-9,6), contem notas autobiográficas, como seja a vocação do profeta, notas de história contemporânea e material oracular. É neste contexto literário que aparece a célebre profecia do Emanuel ou da Donzela/Virgem que dá à luz um filho. Pode ser que, historicamente, o passo se refira ao anúncio do nascimento próximo dum descendente real, filho da jovem rainha (**Almáh** = mulher na plenitude da puberdade e não propriamente virgem

= **Betuláh!**). Será este, portanto, um anúncio profético de nascimento real, talvez do futuro rei Ezequias, tanto mais que todo o “Livro do Emanuel” gira à volta do problema da raiz ou pilar dinástico (Is. 9, 5-6; cfr. Is. 11,1). O incrédulo rei Acab tinha impiamente sacrificado um seu filho a Moloc. Mas o solene “Eis que” bem como o teofórico e simbólico nome de Emanuel=“Deus conosco” e a abundante felicidade messiânica de leite e mel (Is. 7,15.22) favorecem a hipótese de referência ao messianismo real, segundo II Sm. 7,14. É verdade que a tradição judaica não deu particular importância messiânica a este passo; foram os cristãos, com certeza por força da tradução grega dos LXX, que verteu **Almáh** por **Parthénos** =Virgem (Cfr. Mt. 1,23), a fazer deste passo um texto messiânico por excelência onde, além da vinda do Emanuel Salvador, está patente o nascimento virginal, isto é, se salienta a maternidade singular, divina de sua mãe. Sem dúvida, porém, este sentido resulta dum aprofundamento teológico posterior.

- **Is. 9, 1-6** é outro passo com explícita referência a um rei providencial, sintomaticamente assinalado com quatro títulos de manifesta dimensão teológica, também na linha de 2 Sm. 7,16.

- **Is. 11,1-10** é o texto clássico basilar do messianismo utópico da Bíblia. Aqui, a era messiânica, no seu todo, é vista como uma era de paz e harmonia cósmica, marcando, através dum descendente de David, o regresso ao paraíso: paz universal, vegetarianismo alimentar, conhecimento de Javé. Seria interessante aproximar este texto da IV Écloga de Virgílio, em que ele põe a Sibila de Cumas a anunciar aos romanos a idade de ouro e o nascimento do rei “divino”.

- **Miqueias 5,1-5**. Contemporâneo de Isaías, este profeta viveu quase as mesmas situações político-religiosas e, por isso, pode parecer que faz de caixa de ressonância aos oráculos de Isaías. Mas, curiosamente, o profeta associa a ideia de messianismo real à ideia de “Resto” (Mq. 5, 5-6), no caso, os exilados da invasão assíria do séc. VIII a.C. Se no cap. 4º o profeta antecipa a era messiânica com promessas de restauração e de paz a partir da cidade de Jerusalém, a “Filha de Sião”, no cap. 5º entra a descrever a origem do Messias davídico “desde os tempos antigos”, a partir da cidade de Belém, terra natal de David (1 Sm. 17, 12; cfr. Mt. 2,6). Também aqui é evidente o fundo literário da profecia de Natã (2 Sm. 7) e a consonância de Mq. 5,2 com Is. 7,14.

Infelizmente, toda esta esperança, do ponto de vista meramente político, soçobrou na desilusão e na desgraça, quando as tropas assírias conquistaram o reino do Norte ou de Israel e destruíram a sua capital da Samaria, em 721 a.C.

**1.2. Messianismo profético do Servo sofredor de Javé, ou “Ébed de Javé”.** Em face dos dramáticos acontecimentos do reino de Israel, que, bem de perto, tocaram o reino de Judá, o rei Josias (640-609 a.C.) empreendeu, em 621

a.C., uma profunda reforma religiosa, que o livro do Deuteronómio, no seu visual legislativo, de alguma maneira reproduz e espelha. Tratou-se, porém, dum fogo fátuo de curta duração e sem profundidade efectiva entre o povo, pelo que a catástrofe, por obra dos babilonenses, não se fez esperar. Os profetas dos sécs. VI-V a.C. vão, por tal motivo, operar uma transformação ou viragem na ideia de Messias e o Cativo de Babilónia favorecerá uma nova visão da realidade salvífica. Se Jeremias e Ezequiel ainda apresentam oráculos reais, a figura real do Messias já não está no centro de interesse das suas perspectivas. O que é preciso é refazer a Aliança (Jr. 31,31-34), recriar um novo culto (Ez. 20, 40-44; 40-48). Por consequência, está em causa uma nova concepção do Messias que, agora, mais que governante para restaurar a grandeza real, será pastor para apascentar o povo na justiça, justo para arcar com as faltas dos outros. O Deutero-Isaias vai, sem dúvida, demonstrar a mais radical inflexão dos desígnios salvíficos de Deus a respeito do seu Povo Eleito e apresenta o “Servo de Javé” que sofre, vicariamente, pelo povo.

- **Is. 42-53: Os cânticos do “Servo de Javé”**. É um conjunto de 4 cânticos bem delimitados dentro do chamado “Livro da Consolação” (Is. 40-55). O 1º cântico (42-1-7): é a investidura do Servo sofredor; o 2º (49,1-6) é a narrativa autobiográfica da vocação; o 3º (50,4-9) é a sua confissão; o 4º (52,13-53,12) é a lamentação sobre o Servo. É tão realista a descrição deste servo, justo e sofredor, a oferecer-se em sacrifício de expiação pelos outros, que autores cristãos o classificaram como “Quinto Evangelho” ou Evangelho profético da Paixão de Cristo.

Os textos levantam muitos problemas de unidade de autor e de identificação do Servo. É certo que a tradição judaica e rabínica nunca se mostrou favorável à identificação do Servo de Javé com o Messias. Repugnava à consciência religiosa judaica e à nobreza orgulhosa do Povo Eleito esta figura desfigurada, indigna da “bondade e fidelidade” do seu Deus, do Deus de Abraão, de Moisés e de David. Para os judeus, a figura do Messias não se coaduna com uma visão tão dolorosa e impotente. A exegese ora lhe tem procurado uma *identificação pessoal*, Moisés, o próprio Deutero-Isaias, Jeremias, o rei exilado Joakin (Jeconías), Ezequiel ou Zorababel, reconstrutor do Templo e chamado “servo de Javé” (Ag. 2,23; Zc. 3,8), ora uma *identificação colectiva-messiânica*, como seria o povo de Israel no Cativo, o Israel de qualidade donde sairia o “Resto” salvífico com “personalidade corporativa”.

Os cristãos, à luz do Acontecimento Cristo e das auto-declarações de Jesus, numa leitura englobante da harmonia bifocal dos dois Testamentos, não deixarão, desde a primeira hora, de identificar o “Servo de Javé” com o Cristo da Paixão e da Morte. Pelo menos, esta foi logo a primeira interpretação messiânica do Servo de Javé feita por S. Pedro no seu primeiro discurso querigmático em dia de

Pentecostes (Act. 2,36), quando o Espírito o conduziu para a “verdade total” (Jo. 16,13). É esta a *identificação messiânico-cristológica*, que nos coloca nos antípodas do messianismo real davídico, glorioso, triunfante. Desta feita, é o messianismo humilde, sofredor, altruísta, aquele cujo comprimento de onda, do ponto de vista cronológico, coincide com a grande vaga teológica do “Resto de Israel”, dos “Pobres de Javé” ao tempo do Cativo ou Exílio de Babilônia (586-538 a.C.), tão referido nos profetas do Exílio e Pós-Exílio. Então, sim, quando os antigos e tradicionais mediadores, reis e sacerdotes, tinham desaparecido ou estavam inutilizados, os verdadeiros crentes puderam, em verdade, fazer a experiência do Deus Libertador.

Deste modo, para nós, os cânticos do Servo de Javé formam um poema sinfónico em quatro andamentos sobre um personagem misterioso, o Servo de Javé, que será, na realidade, o fator da salvação universal e sobrenatural dos povos. Até o povo de Israel, depois do Cativo, embora sempre com dificuldade, ultrapassando o seu esoterismo soteriológico, se foi abrindo ao ecumenismo da salvação, já anunciado por Isaías (2,2-5) e bem testemunhado nos livros tardios de Rute e do profeta Jonas. O Servo sofredor é, indiscutivelmente, uma personalidade singular, devotada generosamente a uma causa colectiva, qual é a de ser “propiciação” pelos males de muitos, como dirá o próprio Jesus (Mt. 26,28).

- **Jeremias 23, 1-6** contem três oráculos sobre o messianismo real, mas com uma crítica em termos de pastoreio, a exigir governantes segundo o coração de Deus. Torna-se, deste modo evidente, a preocupação espiritual. O Messias sairá de David (Jr. 30,9), como um germen (Is. 11,1), mas as suas prerrogativas serão a sabedoria e a justiça, dado que, premonitoriamente, até o seu nome será “Deus é a nossa justiça” (Javé Sideqénu), nome que não pode deixar de aparecer como antítese de **Sideqiyahu** = Sedecias (“Javé é a minha justiça”), último rei de Judá, que “não andou com Deus” e foi deportado para o Cativo (Jr. 29,16s). Sem a visão patética do Deutero-Isaías, também o profeta Jeremias apresenta uma inflexão dos desígnios salvíficos de Deus a respeito do seu Povo Eleito e da imagem do Messias.

- **Ezequiel**, vivendo no duro a triste realidade do Cativo de Babilônia, alonga-se com uma mensagem messiânica vasta. Começa por fazer a crítica do comportamento do rei Sedecias por meio duma engenhosa alegoria (Ez. 17,1-21), acabando por prognosticar, de forma messiânica, que Javé se encarregará de tirar um ramo da ponta do cedro para o plantar em Sião (Ez. 17,22-24). Depois, em 21,32 tem outra referência messiânica que, sem dúvida, é um decalque da bênção real de Jacob a Judá (Gn. 49,10). Em seguida, numa série de oráculos, aponta a restauração de Israel pelo Messias, designado ora com o título de *Rei*, à maneira de David, ora com o designativo de *Príncipe*, à maneira dos chefes de tribo antes

da monarquia. Vê-se perfeitamente que a ideia do messianismo real não está de todo fora de causa, o que já não tem é a força de antes (Ez. 34,23-24; 37,24-25), e se o Messias é ainda um descendente de David, ele terá essencialmente a função de pastor e receberá o qualificativo de “Servo de Javé” (Ez. 34,23-24; 37,24-25). Tal designativo, embora frequentemente atribuído ao rei David (II Re. 8,19), poderia remeter-nos para o “Servo de Javé” do Deutero-Isaías. O contexto pressupõe sempre a restauração na purificação. De resto, toda a mensagem de Ezequiel supõe uma conversão total (Ez. 16,53; 29,14) que leve a um “coração novo” (Ez. 36,26-28), sem o que não seria possível a nova Jerusalém, o novo Templo, a nova Aliança de que o novo Sacerdócio seria artífice.

- **Zacarias** anuncia a era messiânica de restauração (Zc.8) e em **9,9-10** também embarca na ideia dum Messias real, mas com a nota característica do Messias humilde, montado num jumentinho, a renunciar às manifestações pomposas dos grandes reis vitoriosos. Sente-se claramente neste passo a tensão profética entre o messianismo real davídico e o messianismo sofredor.

Embora de forma marginal, neste contexto do Cativo e período subsequente, não se pode deixar de referir a hipótese do *messianismo sacerdotal*. É um facto que, depois da orientação sacerdotal impulsionada por Ezequiel e, dada a importância do papel de Zorababel, os profetas do Pós-Exílio acentuarão a nota do Messias-sacerdote, qual substituto do Messias-rei (Zc.6,9-14). Deste modo, os hasmoneus, descendentes dos heróicos macabeus da resistência anti-pagã contra os selêucidas, desde 152 a.C. até Herodes o Grande, na pessoa de Jonatão, irmão de Judas Macabeu, ousarão assumir, para não dizer usurpar, o cargo de Sumo Sacerdote acabando por associar-lhe, com Alexandre Janeu, em 103 a.C., o da realeza hebraica.

Repare-se, por isso, como o livro de Ben Sirá, de acordo com o texto hebraico, apresentará o elogio do sacerdote Simão II, entre o séc. III-II a.C., fazendo-lhe um brinde de tipo real, um autêntico voto de hereditariedade dinástica: “Que a sua graça permaneça fiel para com Simão e nele realize o pacto de Fineias, de tal modo que não seja jamais quebrado nem com ele nem com a sua posteridade, enquanto durar o céu!” (Ecli/Sir. 50,24). Aliás, o Eclesiástico não deixara de exaltar o sacerdócio aarónico mesmo em prejuízo da realeza (Ecli/Sir. 49,4).

**1.3. Messianismo apocalíptico do “Filho do Homem”.** Na crise das lutas anti-selêucidas (séc.II a.C.), teve grande incremento a chamada “literatura apocalítica” de que o livro de Daniel e o livro de Henoc são bons exemplos. Trata-se dum género literário exuberante, baseado numa fértil imaginação, com descrição de visões fantásticas, aparições terríficas, combates medonhos, hecatombes, cataclismos, desgraças, determinação minuciosa do fim do mundo e juízo solene da humanidade, onde a nota dominante é o messianismo e a escatologia final.

- **Daniel 7: a visão do “Filho do Homem”**. No seu conjunto, o livro de Daniel não é uma profecia sobre o futuro, mas uma reflexão sobre o passado próximo. O género literário apocalíptico possibilita ao autor uma ampla visão da crise religioso-política vivida pelo povo hebraico nos tempos da helenização ou paganização de Israel durante o domínio dos herdeiros políticos de Alexandre Magno. À luz de histórias passadas, ele procura incrementar a fé dos seus concidadãos, moralizar o seu comportamento sócio-religioso. O livro conserva, por isso, a nota típica de toda a literatura apocalíptica, qual é a da pseudonímia ou a atribuição, por antonomásia, da autoria a actantes do passado para angariar mais credibilidade e influência. Mas, a sua preocupação ideal ou ideológica é a duma teocracia directa, que levasse à constituição do Povo de Deus, tendo como mediador a figura misteriosa do “Filho do Homem”. Daí o recurso ao sonho e ao simbolismo. Contemplando os animais monstruosos que sobem do mar para terra, imagens de reinos e potências inimigas do Povo de Deus, o autor vê “como que um Filho de Homem” avançar até ao trono do “Ancião dos tempos”, sendo-lhe dado o poder e a releza (Dn.7,9-17). Por um lado, acentua-se a transcendência de Deus, o “Ancião dos tempos”, por outro afirma-se a relação com ele do ser semelhante a um “Filho de Homem”. Qual é então a verdadeira natureza deste actante? A expressão “como um Filho de Homem” (7,13) marca claramente o carácter simbólico do personagem. Para quem sabe hebraico, a expressão, na sua materialidade linguística, é apenas um estado construído, isto é, um circunlóquio típico para indicar o ser humano na sua natureza e condição, quer se tome individual quer colectivamente. Na esperança messiânica de então, talvez o autor sonhasse com a restauração do Povo de Deus face aos povos pagãos, portanto com a reviviscência do “Resto” fiel à aliança de Javé, “os santos do Altíssimo” (Dn. 7,18.25.27), enquadrados no âmbito de “todos os outros povos”, como sublinha (Dn. 7,14.27). Poderia, todavia, tomar-se a expressão em sentido individual, messiânico, e foi isso que fizeram o *Livro de Henoc* (caps.32-71) e os *Oráculos Sibílicos* (5,144) e *IV Livro de Esdras* (11-14). Num e noutro caso, o “Filho do Homem” é representado como Messias, servo de Deus, homem abençoado, que vem do céu.

O judaísmo tradicional, no seu monoteísmo rígido, nunca poderia aceitar a ideia dum “Filho de Homem” transcendente e juiz escatológico. Também aqui foram os cristãos que descortinaram o sentido messiânico do texto.

É certo que perante as sucessivas crises e fracassos políticos e, sobretudo, com a tirânica ocupação romana do território judaico em 63 a. C. por Pompeu, a força imaginativa da literatura apocalíptica e a firme esperança dos piedosos pobres de Javé, fizeram com que a ideia mesiânica se tornasse premente e avassaladora. Se o judaísmo tradicional, guiado pelos fariseus, se mantinha firme na ideia do messianismo real davídico, de cariz político e nacionalista, não podemos deixar

de reconhecer a importância de movimentos espiritualistas como o dos essênios, particularmente bem conhecidos pelos textos de Qumran. Neles, de facto, surge com toda a vivacidade a esperança na vinda próxima do Messias, chegando mesmo a distinguir dois Messias (*Regra da Comunidade*, 1 QS, 9,11): o Messias de Aarão/Levi (sacerdote) e o Messias de Israel (rei de Judá). Em todos os textos dos *Testamentos* se fala sempre do Messias de Levi em primeiro lugar como tendo a primazia (*Testamento de Judá*, 21, 2-4), o que nos reconduz à ideia do messianismo sacerdotal na linha de Ezequiel, como salienta o *Testamento de Levi* (18,1-9).

Nos desígnios salvíficos de Deus, o tempo messiânico estava a chegar à sua plenitude (Gl. 4,4). Não é, portanto, de estranhar que a luz radiosa do messianismo de Jesus Cristo se erguesse no horizonte próximo, sem que o judaísmo oficial disso se apercebesse e, empedernido e obnubilado por conceitos limitados e demasiado humanos, ele se mostrasse de dura cerviz resistindo ao impulso do Espírito de Deus. Afinal, quando o Messias-Verbo “veio para o que era seu, os seus não o receberam” (Jo.1,11).

## 2. Um olhar cristológico sobre o Messianismo

Nesta já longa abordagem do fenómeno messiânico no Antigo Testamento, distinguimos três grandes patamares de desenvolvimento e reflexão, que correspondem à experiência da Aliança. Verificámos, assim, um sucessivo alargar-se da ideia messiânica, com certeza comandada por aquele movimento quaternário da história da salvação, segundo a qual “o homem peca-Deus castiga, o homem arrepende-se-Deus perdoa”. Por outro lado, temos de reconhecer que a mesma história da salvação se foi construindo à luz da revelação e que os profetas foram os seus agentes principais, os portadores privilegiados da revelação para o povo da promessa. Reconheçamos, contudo, que a pedagogia divina respeita a liberdade humana e os caminhos de Deus nem sempre são facilmente acessíveis ao homem. Dado o seu monoteísmo intransigente, os judeus nunca puderam aceitar a ideia dum Messias, filho ontológico de Deus. A catástrofe da destruição dos reinos de Israel e Judá embotou-lhes o espírito e incapacitou-lhes a abertura à magnanimidade salvífica de Deus. Ora o processo messiânico, segundo o projecto divino da salvação, foi duma complexidade crescente, ao sabor dos contornos da história do povo hebraico. Progrediu e ganhou novas dimensões sem nunca desdizer das anteriores, modificou-se e introduziu formas complementares. O Messias-rei converteu-se em Servo-sofredor, o Servo-sofredor tornou-se Filho do Homem; por isso Jesus pôde fazer a síntese destes elementos, aceitando que o chamassem Rei, Filho de David, mas preferindo ser reconhecido como Servo de Javé e auto-designando-se como Filho do Homem.

A leitura dos Evangelhos mostra-nos que mesmo entre os espíritos rectos de israelitas crentes, em que não havia dolo, como Natanael, perseverava um conceito tradicional, grandioso acerca da origem do Messias: “De Nazaré pode vir alguma coisa boa?” (Jo. 2, 46; cfr. Jo. 7,27). Por essa razão, a estratégia de Jesus foi ocultar a declaração da sua condição messiânica, como lha queriam arrancar os judeus: “Se és o Cristo, di-no-lo abertamente” (Jo.10,24). Daí os exegetas falarem até do “segredo messiânico” cultivado por Jesus ou ficcionado pelo evangelista S. Marcos. Para compreender a pessoa de Jesus e a sua missão, era preciso descobri-lo pelas suas próprias obras. Esta a razão por que, em vida, Jesus se mostrou constantemente reticente e reservado perante aqueles que, entusiasmados com seus milagres, lhe acenavam com saudações de teor messiânico-real, apodando-o de “Filho de David”. E se na entrada triunfal em Jerusalém, aceitou, como que comprazido, as saudações “Hossana ao Filho de David!” (Mt. 21,9), nem por isso deixou de se apresentar montado num jumentinho, à maneira do rei manso e humilde de Zacarias (9,9). Falando aos discípulos, porém, na intimidade das suas confidências, foi claramente assumindo a condição messiânica sob a autodesignação de “Filho do Homem”. É, com efeito, nesses passos que nós vemos como Ele procura fazer a síntese da revelação profética do Antigo Testamento acerca da sua pessoa, intencionalmente apoiando-se no título enigmático de “Filho do Homem”. Sendo um título messianicamente neutro, evitava toda e qualquer confusão política e nacionalista, que Jesus frontalmente recusou (Mt. 22,20), como provou a respeito do tributo a César. Na verdade, o título “Filho do Homem” ora aparece em contexto glorioso, ligado ao papel régio de juiz escatológico ao enunciar as obras de misericórdia como critério de justificação ou condenação: “Quando o Filho do Homem vier... sentar-se-á então no seu trono de glória” (Mt. 25,31s), ora surge em contexto doloroso e sofredor ao anunciar a sua morte trágica em Jerusalém: “O Filho do Homem tem de sofrer muito, ser rejeitado pelos anciãos...tem de ser morto” (Lc. 9, 21.44;18,11-13). Se aqui é a alusão clara ao Servo Sofredor do Deutero-Isaiás (42-53), ali é a referência explícita ao Filho do Homem de Daniel (7,14) a quem seriam dados realzeza e poder. Deste modo, os discípulos foram sendo introduzidos no mistério, que também eles, humanamente, não entendiam; só depois, à luz da Páscoa e do Pentecostes, puderam, finalmente, chegar à “verdade total”. Será essa, em definitivo, a verdade que dará segurança à doutrina cristã e firmará a Igreja de Cristo como sendo a comunidade daqueles que reconhecem Jesus, o Messias e Filho de Deus. Aqui e agora, trata-se apenas da messianidade, que a divindade obrigar-nos-ia a outras e mais atiladas diligências exegéticas.

Quando passada mais duma geração cristã, se começaram a escrever os Evangelhos, então pode observar-se como tinha havido a preocupação de fazer



uma releitura da Sagrada Escritura em função do Acontecimento Cristo. E por aí se observa, de forma convincente, como se tinha feito o inventário ou antologia de textos bíblicos de carácter messiânico a provar e justificar a messianidade de Jesus. O próprio início do Evangelho de Mateus o dá imediatamente a perceber, na medida em que a estrutura da genealogia de Jesus, segundo as leis da gnomologia ou matemática sagrada, se apoia no valor numérico e sagrado das letras hebraicas do nome de David. Efectivamente, entre os grandes antepassados de Jesus, o nome de David está ali à cabeça como gonzo de toda a construção, que se vê perfeitamente ser artificial e intencional: DVD :  $D=4+Vau=6+D=4 =14$  (**3x14**), isto é, a genealogia, conforme a soma do trilaterismo radical, desenvolve-se em 3 séries de 14 nomes cada uma, escolhidos adrede, com outros eliminados de propósito (cfr. Mt. 1,17). Em seguida (Mt. 1,22; 2,5-6.15.17.23), o evangelista brinda-nos com uma série filigranada de sentenças do Antigo Testamento onde é evidente a preocupação de demonstrar o carácter profético dos acontecimentos da Infância de Jesus e a sua messianidade. De resto, este recurso a textos do AT será uma constante na tentativa de provar que Jesus, na infância, na vida pública e no mistério pascal, cumpre e realiza as profecias messiânicas, agora lidas em dimensão cristã. Estamos convencidos que a última palavra de Jesus na Cruz encerra, em sentido pleno, esta ideia de realização total não apenas da sua vida, mas também da sua missão messiânica: “**Tetelestai**= Tudo está consumado!” (Jo. 19,30). Enquanto João emprega o verbo **Telew** (ideia de comprimento e distância), Mateus usa o verbo **Plerow** (ideia de volume e capacidade), que João 19,36 também usa. Isto significa que, com palavras diferentes a sugerir matizes diferenciados, os dois evangelistas exprimem a mesma realidade: “acabar” e “encher” implicam a ideia de plenitude e de realização. Ora Jesus, segundo as suas “*ipsissima verba*”, veio “completar a Lei e os Profetas” (Mt. 5,17), isto é, veio dar realização total à Sagrada Escritura. Jesus é o Messias esperado. As declarações de Filipe (Jo. 2,45), de Pedro (Mc. 8,29), de Marta (Jo. 11,27) e a dos príncipes dos sacerdotes e escribas pela negativa (Mc.15,32) vão todas nesse sentido. O próprio Jesus, desafiado por Caiã, declarou-o abertamente, anexando ao título de “Filho do Homem” a sua consciência de “Filho de Deus” (Mc. 14,61-63) num texto que parece paralelo à declaração da sua realeza divina perante Pilatos (Jo. 18,33-37). Não foi, portanto, sem razão que o mesmo Pilatos, contra a vontade dos judeus, mandou afixar na cruz de Jesus a inscrição: “Jesus Nazareno, Rei dos Judeus” (Jo. 19,19-22).

Mesmo no paroxismo da dor na Paixão e no dramatismo do Calvário, lá encontramos o paradoxo do Messias Rei e Servo Sofredor. Então, o título de “Filho do Homem” parece associar-se ao de “Filho de Deus” em sentido próprio e transcendente, que os sinédritas logo apontaram de “blasfematório”, exigindo a morte de Jesus (Mc. 14,63-64).

Chegados aqui, desnecessário é, por certo, explicar agora como os primeiros cristãos passaram do reconhecimento de Jesus como Cristo à confissão de Jesus como SENHOR (**Kyrios** =Javé), isto é, como da messianidade se chegou à divindade (Act. 2,36; Fl. 2,11). Passando por sobre todo o aprofundamento teológico-cristológico de S. Paulo, vejamos só como a Epístola aos Hebreus, aduzindo o texto do Sl. 102(101),20-28, demonstra que os cristãos tiveram a consciência nítida de que Jesus realizou o messianismo escatológico da Bíblia instituindo o seu reino (Hb. 1,10-12).

## II - O Milenarismo

Os cristãos, sobretudo os católicos e certos grupos protestantes, à medida que caminhamos para o fim do século e do milénio, por desvirtuada interpretação bíblica, vivemos num síndrome messiânico-milenarista mais ou menos premente e angustiante. O Milenarismo aparece como elemento de tensão, que nos projecta no futuro e, por isso mesmo, aguça a nossa expectativa. De facto, o Milenarismo é a crença no reino glorioso, que Cristo há-de estabelecer de novo na terra com os eleitos durante mil anos para eliminar todas as potências do mal. Devido à fé na Parusia, acompanha o cristianismo desde a primeira hora.

O tema está ligado, de facto, à ideia de Parusia e de Escatologia, ou seja, à presença de Cristo no fim dos tempos. Como tal, o Milenarismo é a fase penúltima e preparatória da História da Salvação, a que se seguirá a última fase, a escatológica, com o fim do mundo, o juízo final e a ressurreição dos mortos.

Chama-se *Milenarismo* ou *Quilianismo* por causa da duração de mil anos atribuída ao novo reinado de Cristo com seus eleitos. O **mil** reveste formas flexíveis conforme a interpretação, que se dá aos textos. Note-se, entretanto, que os mil anos podem tomar-se à letra, de forma material, e falamos, então, dum *milenarismo absoluto* referido a promessas bíblicas de bens temporais, feitas em proveito dos fiéis que observem as leis de Deus. Tais bens serão gozados nesse interlúdio de mil anos com a presença de Jesus. Será como que a restauração da era messiânica antes do fim dos tempos.

Mas fala-se também dum *milenarismo mitigado* quando se entrevê apenas um reino de justiça, de paz e harmonia universal, sem que se tome à letra a referência aos mil anos.

O Milenarismo é, por conseguinte, uma ideia ou ideologia cristã, que tem antecedentes no mundo bíblico-judaico (literatura apocalíptica) e pagão, e que dará lugar a muita imaginação e a toda uma literatura de tipo apocalíptico mais ou menos mirabolante e terrificante. É, assim, que muitos antropólogos, historiadores e sociólogos, ao avizinhar-se o Ano Dois Mil, fazem aproximações e confundem nos seus escritos os fenómenos do Messianismo e do Milenarismo.

Nos momentos de crise, a nível das pessoas ou nações, a ideia milenarista reaparece constantemente, sob formas bizarras, com força e sedução no inconsciente colectivo da sociedade, activada, muitas vezes, por clérigos ou pregadores exaltados. Em Portugal, depois do desastre da campanha de África e à medida em que se fazia sentir o domínio castelhano, ganhou impacto e expressão a ideia messiânico-milenarista do aparecimento de D. Sebastião sob a forma do “Encoberto”. Quem ignora o sucesso das profecias poéticas do Bandarra, Gonçalo Anes (1500-1550), sapateiro de Trancoso, cujas trovas, depois de 1580, se tornaram o “Evangelho do Sebastianismo”? E quem desconhece como até o Pe. António Vieira embarcou na nebulosa crença do “Quinto Império”? Também agora não falta quem nos atormente com cataclismos, desgraças e prenúncios de fim do mundo, e é isso que, em grande parte, explica o sucesso das seitas sempre viradas para o esotérico e fantástico.

O milenarismo é, portanto, uma ideologia saudosista, que espera no futuro o regresso do passado utópico; está ligada a revelações, visões, aparições e dá origem a uma prolífera teia de literatura apocalíptica, por vezes movida pelos responsáveis da própria religião a fim de incutir temor e salvaguardar moralidade ou posições estrategicamente programadas.

## 1. Antecedentes judaicos

No judaísmo, por causa do contínuo adiar-se do messianismo, irá enxertar-se, através da literatura apocalíptica, o messianismo escatológico, milenarista também ele em certa medida, como fruto e consequência das especulações e concepções fantasiosas sobre o Além. É fácil encontrar na Bíblia a referência aos mil anos como medida de tempo e afirmação do carácter efêmero e caduco da vida neste mundo: “Mil anos, diante de Vós, são como o dia de ontem que passou, ou como uma vigília da noite” (Sl. 90 (89),4).

É sabido que, inicialmente, para os judeus, a salvação ou recompensa da virtude e fidelidade às leis de Deus, comportava uma dimensão terrena: vida longa, mulher fértil, rebanhos abundantes. Era o ideal da vida nomádica patriarcal e lá estava Abraão como figura paradigmática e emblemática dessa felicidade do justo do AT. À medida que se foi espiritualizando a ideia de recompensa futura após a morte, no Além, - e foi um longo percurso evolutivo doutrinal a ponto de só aparecer claramente expressa no II Livro dos Macabeus (II Mac. 12,44) -, então a escatologia ganhou novas perspectivas, associando a dimensão histórica, material da vida, e a dimensão sobrenatural, transcendente. Desse modo, a especulação religiosa judaica começou a seccionar o tempo, distinguindo três eras: a era presente do aqui e agora humano, a era do Messias e a era final. Este

esquema tripartido aparece tardiamente e pela primeira vez no *IV Livro de Esdras* (7,26-36), datado do fim do séc. I da Era Cristã, naquele que é, indiscutivelmente, um livro apócrifo e um apocalipse de visões, nunca aceite no cânone dos livros inspirados e sagrados judeo-cristãos, por mais que apareça na edição da Vulgata. Mas, milenaristas foram muitos Padres da Igreja dos primeiros séculos (Papias, Justino, Irineu, Tertuliano, Lactâncio), apoiados no Apc. 20,1-6; milenaristas foram heresias sectárias dos primórdios, como ebionitas, cerintianos e montanistas. Durante a Idade Média fez furor a doutrina milenarista do cisterciense Joaquim de Fiore (1145-1202), monge do sul da Itália, e milenaristas são, por isso mesmo, muitas seitas protestantes modernas de cariz apocalíptico: Anabaptistas, Adventistas, Mormons, Testemunhas de Jeová, todos aqueles, enfim, que anunciam para datas próximas e iminentes o fim do mundo e o advento glorioso de Cristo. A escatologia alimentada por movimentos apocalípticos sempre foi a mola accionadora de movimentos revolucionários e anarquistas guiados pela utopia ou quimera religioso-político-social, como demonstra Normann Cohn no seu interessantíssimo estudo.

Porquê a insistência no Mil? Eis uma questão que, sem dúvida, exorbita do mundo bíblico. É mais que provável terem os judeus estado em contacto com as especulações astronómicas dos caldeus sobre a semana cósmica. O número mil, aqui com certeza de valor cairológico, já aparece, como vimos, no SL. 90,4 e até já Platão supunha que a purificação das almas levaria mil anos.

## 2. O fundamento bíblico do Milenarismo

Na doutrina de Jesus não se descortina qualquer resquício de milenarismo, enquanto estadia intermédia na terra. Quando Jesus fala da sua Parusia, e fala várias vezes, enquadra-a com o fim do mundo (Mt. 25,31-46). Em termos de escatologia apocalíptica se deve interpretar também o dito: “Em verdade, em verdade vos digo que alguns dos aqui presentes não provarão a morte sem terem visto o Filho do Homem chegar na sua glória” (Mt. 26,27).

Tão pouco S. Paulo (I Cr. 15,22-25) se pode honestamente interpretar em sentido milenarista, por mais que o Apóstolo dos Gentios pareça, também ele, na I Ep. aos Tessalonicenses, pressionado pela ideia do advento próximo de Cristo na Parusia.

- **Apc. 20,1-6** é o único texto, abusivamente explorado em sentido milenarista. Mas o texto não faz mais do que, em linguagem apocalíptica, simbólica, digamos fantasista, falar do aprisionamento do demónio (Mt. 12,29) durante mil anos e, conseqüentemente, da aniquilação do seu poder, para depois apresentar, em termos litúrgicos e quase antitéticos, o reinado glorioso de Cristo com os seus

eleitos, a que se seguiria a destruição de Gog e Magog (Ez. 38-39), de Satanás e do Anticristo. Um simples olhar de crítica literária para este curioso texto logo nos põe de sobreaviso a respeito do seu carácter fantasista e simbólico, tão próprio do género literário apocalíptico.

A partir do milenarismo cristão, todos os movimentos milenaristas apresentam características comuns, que os sociólogos modernos realçam: papel decisivo dum fundador carismático, promessa iminente dum evento sobrenatural, subversão da ordem cósmica ou social, vida comunitária emocional e utópica, duração breve do movimento. Mas não se pode, criteriosamente, dizer que o cristianismo seja um movimento milenarista e sim que o milenarismo é um movimento cristão. Este é o erro de alguns sociólogos que, na busca sistemática de modelos sociológicos para explicação dos fenómenos actuais, até pretenderam recorrer à antropologia cultural dos cultos melanésios descobertos recentemente, como fez Kenelm Burridge. Esses cultos, porém, estão muito distantes no espaço e no tempo do pensamento cristão e seria erro de anacronia e de perspectiva analisar o cristianismo por esse prisma.

Rigorosamente, o milenarismo nasceu na Igreja e é certo que nunca foi objecto duma condenação formal da Igreja, embora esta, há anos, o tenha desaprovado (*Acta Apostolicae Sedis*, 36, 1944, 212). Já Orígenes considerava o milenarismo como um disparate judaizante de interpretação literal. Santo Agostinho (*Cidade de Deus*, XX,9), depois, havia de contribuir para dar a Apc. 20 uma interpretação espiritual. Mas é um facto, que esta doutrina fantasista e alarmista tem contribuído, e muito, para atarantar espíritos pusilânimes e para suggestionar multidões angustiadas, sobretudo quando manipuladas por sectários sem escrúpulos. O milenarismo é, sem dúvida, uma forte corrente com particular campo de influência dentro das religiões de salvação, exactamente por causa da crença no poder das forças transcendentais e sobrenaturais e da dependência dos crentes em relação ao prémio ou castigo do comportamento moral em vida. De esperança jubilosa no aparecimento de Cristo como senhor da história e juiz do mundo, pode tornar-se em pesadelo de apreensões e angústias face a reacções racionalmente incontrolláveis, quer pessoais quer colectivas. Por isso é que, não raro, as esperanças milenaristas do encontro com Cristo degeneram em tragédias de grande dimensão e suicídios colectivos.

## **Conclusão**

Como se viu, o Messianismo é para os judeus uma esperança de futuridade radicada na certeza e experiência da presença salvífica de Deus aquando da epopeia do Êxodo e instalação na Terra Prometida. Esperança continua a ser para os

judeus, mas para os cristãos é certeza de fé na realidade da pessoa de Cristo como Salvador do mundo. O fervoroso anseio da comunidade cristã primitiva face às perseguições terá gerado a expectativa do reencontro milenarista com o Salvador, como testemunha a entusiástica exclamação *Maranatá*: “O Senhor veio//Ó Senhor nosso vem!” (1 Cor. 16,22; Apc. 22, 17.20).

O Milenarismo é, mas, essencialmente, para os cristãos, uma esperança de futuridade radicada também ela na experiência da presença salvífica de Deus em Cristo, uma esperança cheia de reminiscências messiânicas e alimentada pela palavra reveladora de Jesus no discurso do adeus: “Não vos deixarei órfãos; voltarei para vós” (Jo. 14,18) ou pelas palavras consoladoras dos anjos na Ascensão: “Esse Jesus que vos foi arrebatado para o céu, virá da mesma maneira, como agora O vistes partir para o céu” (Act. 1,11).

Para os judeus, evidentemente, não há milenarismo porque ainda não houve messianismo, ou, se quiserem, messianismo e milenarismo acabam por coincidir num messianismo escatológico, como pretende a literatura apocalíptica judaica. Isso explica as sucessivas confusões messiânicas e os defraudamentos que acarretam. Na realidade, a diferença de perspectiva entre judeus e cristãos acerca do Messianismo/ Milenarismo está no facto de os judeus falarem de vinda do Messias e os cristãos de regresso de Cristo. Para os cristãos, agora, só há milenarismo porque já houve messianismo; o “esperado” já veio “na plenitude dos tempos” (Gl. 4,4). Ele é Jesus que, todavia, há-de tornar a vir. Com razão, para os cristãos, o Milenarismo é o reencontro com um messianismo realizado, que se repetirá na Parusia definitiva, esperança do reencontro com Cristo, senhor absoluto do tempo e da história; por essa razão, o Milenarismo está ligado à Parusia de Cristo e à Escatologia enquanto consumação dos tempos.

Desta forma, vê-se claramente o encadeado dos temas *Messianismo + Milenarismo + Parusia + Escatologia*. Para a fé cristã, estas realidades implicam-se e completam-se, criando nos crentes a dinâmica do provisório, do *já e ainda não*, que constitui o desafio da fé sobrenatural.

Se a Bíblia criou o ideal do regresso ao paraíso ou da “Era messiânica” não é de extranhar, por isso que, em momentos de crise e exacerbação de situações, apareçam compensadoras mas falsas e manipuladoras ideologias, quer messiânicas quer milenaristas, ao abrigo de sofisticadas interpretações bíblicas, que, ao fim e ao cabo, tanto mal causam e tantas calamidades provocam. É a isso que nos atrevemos a classificar de “laicização” do vocabulário bíblico. A tal respeito, a história da humanidade, no passado e no presente, é mestra da vida e luz da verdade. Vejam só como Messianismo e Milenarismo se associam para nos dar o mito marxista da “Grande Tarde” com a eliminação da burguesia e a implantação do socialismo, o mito nazista da “Nova Europa”, o mito soreliano do “Progresso”,

para já não falar de fenómenos literários como os da “Utopia” de Tomás More, para já não falarmos entre os antigos gregos da “Nefelocógiã”, a mirabolante e compensadora cidade das nuvens e dos cucos, na peça cómica e alucinante das “Aves” de Aristófanes.

Quando se fala dos terrores do ANO MIL e se especula sobre as tragédias apocalípticas do ANO DOIS MIL, mesmo com ameaças de bombas atómicas, de destruição da camada do ozono, de degradação ecológica, de desertificação das terras, de sismos violentos e erupções vulcânicas fulminantes, quando o cinema de ficção nos apoqueta com incubos de “o Exorcista”, “Apocalipse Now”, “ET”, “Extripador”, com artimanhas de duendes, bruxas e feiticeiros, quando os jornais e a televisão nos atordoam e atormentam com a descrição ao vivo de lutas étnicas, de hecatombes genocidas, de atentados, assaltos, raptos e violações, e nos aterrorizam com as perniciosas consequências da SIDA e da droga, tudo isso não passa, afinal, da miserável realidade do viver “neste vale de lágrimas”. O homem de ontem sofreu mais que isso e tinha muito menos defesas. E quando, para além disso e em tudo isso, à luz duma religião concebida à imagem dum Deus justiceiro e vingativo, se vê o inexorável flagelo da ira divina e o inelutável castigo de Deus pelos pecados do homem, está-se, sem dúvida, a fazer a perversão do sagrado e a entrar no esotérico domínio da fantasia e da alucinação. Certas revelações privadas e algumas comunicações secretas correm o perigo de facilmente serem exploradas em sentido milenarista e alarmista. De boa ou má fé, mas seguramente com pouco rigor teológico, está-se, então, a abusar de mensagens religiosas ou textos sagrados e a manipular consciências timoratas e pouco esclarecidas. É este o desgosto e a tristeza cultural que nos causa a exploração da chamada literatura esotérica ou teosófica e a proliferação de livrarias “ecuménicas e esotéricas”, como há pouco vimos em Milão. O que abunda ali é literatura de seitas orientais mais ou menos estapafúrdias e o alucinante síndrome da Nova Idade - *New Age* - que, parecendo consolar os desiludidos das religiões tradicionais, mais não fazem que explorar sentimental e fantasticamente o vazio espiritual destes tempos de consumismo insatisfeito e materialismo desenfreado. Desta maneira, Messianismo e Milenarismo, que foram instrumentos de religião e de fé, viram fenómenos de inquietação, armas de laicização, geradoras de frustrações e tragédias, como se viu com os suicídios colectivos da Nova Guiné e do Templo do Sol na Suíça.

## Bibliografia

- CAZELLES, Henri - *Le Messie de la Bible*, Tournai, 1978; CERFAUX, Lucien; COPPENS, J. - *L'attente du Messie*, Bruges, Desclée de Brower, 1954; COHN, Normann - *Na senda do Milénio . Milenaristas, revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*, Lisboa, Editorial Presença, 1981; COLUNGA, A. - *El Milénio (Ap. 20,1-6)*, “Actas da XVI Semana Bíblica Española”, Madrid, 1956, 397-407; DANÍÉLOU, Jean - *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai, Desclée de Brower, 1958; GÉLIN, A. - *Messianisme*, “Dictionnaire de la Bible. Supplément», V, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1955, 1165-1212; IDEM - *Millenarisme*, «DBS», IX, 1957, 1289-1294; GRÉLOT, Pierre - *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Tournai, 1978; HOLMBERG, Bengt - *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*, Córdoba, Ediciones El Almendro, 1995; HRUBY, K. - *Messianisme et eschatologie dans la tradition rabbinique*, «Noel-Épiphanie, retour du Christ», Paris, Les Éditions du Cerf, 1967, 43-63 (Col. «Lex Orandi», 40); LOURENÇO, João Duarte - *A identificação do Servo do cap. 53 de Isaías. Perspectivas judaicas e cristãs*, Separata de “Itinerarium”, Braga, 1985; IDEM - *Humilhação-Exaltação do Servo Is. 52,13-53,12 e sua interpretação no Judaísmo Antigo*, Separata de “Itinerarium”, Braga, 1986; SCHOLEM, G. G. - *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1950; IDEM - *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, 1974; TAIPA, António - *O primeiro canto do “Servo de Javé”, Is. 42,1-9*, “Humanística e Teologia”, VIII, Fasc. 2, Porto, 1987, 127-173; VAN DER PLOEG, J. - *Les chants du Serviteur de Yahvé*, Paris, 1936; *Il Messianismo*, Atti della XVIII Settimana Biblica, Associazione Biblica Italiana, Brescia, Paideia Editrice, 1966.



## 23 - Origem Medieval do Compasso – Visita Pascal. A Bênção das Casas \*

### 1. A problemática do Compasso – Visita Pascal

Com este trabalho, propomo-nos fazer uma incursão de carácter histórico-litúrgico sobre um costume católico muito querido das gentes de Entre Douro e Minho, qual é o *Compasso – Visita Pascal*.

Em termos de pastoral religiosa, tal costume já foi suficientemente dissecado na década de 1964-74, na sequência, aliás, da renovação litúrgica propiciada pelo Concílio Vaticano II (1962-64). Por essa altura, muito se escreveu sobre a validade pastoral do Compasso. E, se muitos advogavam a sua eliminação pura e simples («acabar com o Compasso»), nós descemos à liça, ainda no aceso da polémica, propondo, então, «a renovação na transformação»<sup>1</sup>. Queria-nos parecer que o Compasso, tal como se fazia ou «tirava», à luz da investigação histórico-litúrgica, já não correspondia àquilo que lhe dera origem. Para nós, o Compasso era o desenvolvimento ritual e solenizado da bênção das casas. Em tempos recuados, quando as freguesias eram pequenas ou pouco povoadas, o pároco respectivo podia, com tranquilidade, por si ou encomendado, na altura da Páscoa, visitar e benzer as casas dos filhos da Igreja, seus paroquianos. Com o passar dos tempos e o surto demográfico moderno, o pároco teve de recorrer a outros clérigos auxiliares, chegando-se, no nosso tempo, ao recrutamento de seminaristas, clérigos de ordens ou não, mas que, pelo uso da batina e sobrepeliz, e às vezes mesmo ilicitamente da estola, representavam eclesiasticamente a pessoa do pároco da freguesia.

Hoje em dia, perante o refluxo da maré revivalista da pastoral e dada a carência de sacerdotes e seminaristas, não faltam experiências pastorais em que homens e até senhoras, enquanto leigos empenhados na vida eclesial, são chamados a presidir ao Compasso – Visita Pascal. Deste modo, o antigo costume lá vai resistindo à erosão do tempo, assumindo até contornos significativos novos

---

\* Publicado em: *Lusitania Sacra: Revista do Centro de Estudos de História Religiosa*. Lisboa. 2ª série. 4 (1992) 83-97.

<sup>1</sup> DIAS, Geraldo J. A. Coelho – *Compasso-Visita Pascal: Renovação na Transformação*, «Ora & Labora», Singeverga, XVII, 2, 1971, 103-121.

mas desvirtuando-se na sua origem. Sob a capa da tradição, quer agora impor-se como anúncio solene e festivo da Ressurreição do Senhor.

Numa perspectiva meramente religiosa, vemos com simpatia a sobrevivência desta antiga tradição litúrgico-pascal, tão enraizada no Norte de Portugal. Nada nos move contra a tentativa de valorização e aproveitamento do laicado, sobretudo quando os sacerdotes são poucos e gastos. Achamos até que os leigos, homens e mulheres devidamente preparados e mentalizados, no estado actual do Compasso, podem cumprir, tão bem ou melhor que alguns padres e seminaristas, o papel de mensageiros da alegria pascal; e isto, principalmente, junto das populações que os conhecem e respeitam. Disto somos mesmo testemunha. Mas, continuamos a pensar que o Compasso, hoje, perdeu a memória da sua própria origem. Inicialmente, quando tal costume se formou e propagou, o importante não era levar a Cruz a beijar a casa dos cristãos nem sequer fazer o anúncio festivo da Ressurreição do Senhor.

## 2. Origem do Compasso

Então, o que é o Compasso? Qual a sua origem? Compasso, por extensão ou sinédoque, também chamado Visita Pascal (Compasso da Visita Pascal), é uma forma abreviada da expressão latina: *Crux cum passo Domino* – isto é, designação da Cruz em que o Senhor padeceu. O Compasso é, em definitivo, a Cruz litúrgica que preside e acompanha os ritos cristãos. Daí que em todas as paróquias ou freguesias subsista ainda o «Juiz da Cruz» que deve empunhar solenemente a «Cruz Paroquial» nas grandes cerimónias da Igreja.

Compasso não tem nada a ver, como nós próprios supusemos, com o facto de o pároco e seus acompanhantes em dia de Páscoa, na Visita Pascal, caminharem ao mesmo ritmo, como que a compasso.

O *Compasso* é, simplesmente, a Cruz com a imagem do Crucificado, a qual, depois de ser instrumento de vitupério e ignomínia entre os romanos, se tornou para os cristãos, após a Ressurreição de Jesus, sinal de redenção e glória. Por isso é que a Cruz de Jesus Cristo, o *Compasso*, adornada e perfumada, como emblema da fé, acompanha o pároco quando ele, na alegria pascal, vai benzer solenemente as casas dos seus paroquianos. Se no Êxodo do Egipto, o Anjo Exterminador poupou as casas dos hebreus assinaladas com o sangue do cordeiro pascal (Ex. 12,13-14), agora, coincidindo com o ciclo da primavera e o renascimento da natureza, é o sacerdote cristão, acompanhado da cruz em que Cristo, nosso Cordeiro Pascal, derramou o seu sangue, que vai benzer as casas dos seus fiéis. Eis porque insistimos em dizer que a origem do Compasso, apesar de tudo, não é levar a Cruz a beijar a casa dos cristãos, mas benzer as suas casas. De resto, liturgicamente, dentro da

celebração do Tríduo Pascal, sempre o adorar e beijar da Cruz se fez nas igrejas em dia de Sexta-Feira Santa.

Como é que o Compasso ganhou a forma actual e como é que o *beijar da Cruz*, ritualmente, se sobrepôs ao *benzer das casas*, vê-lo-emos de seguida.

### 3. Da bênção das casas ao Compasso

Naquela que é, talvez, a mais conseguida síntese do fenómeno religioso, Mircea Eliade estabelece como fundamento da religião a distinção entre Sagrado/Profano<sup>2</sup>. É essa distinção que constitui, para usar uma expressão que ele tira de Carlos Gustavo Jung, a razão de ser das «estruturas profundas da natureza humana e dos arquétipos inatos» que levam à linguagem simbólica com que falamos de Deus e do mundo sobrenatural. Mas, a religião, enquanto fenómeno universal e irrecusável, só pode ser estudada dentro dum método integral que abranja a dimensão histórica, a visão fenomenológica e a perspectiva hermenêutica. É dentro deste método que se deve fazer o estudo do espaço sagrado, do tempo sagrado, das pessoas sagradas, das coisas sagradas.

Assim, a casa onde os homens habitam, à luz da religião, qualquer que ela seja, participa da sacralidade da própria casa de Deus, do templo em que este se venera<sup>3</sup>. Os primeiros cristãos começaram, precisamente, nas suas casas a fazer as primeiras eucaristias em memória de Jesus. As casas dos fiéis tornavam-se autênticas «igrejas domésticas» (Act. 2,46).

Pode mesmo dizer-se que todas as religiões põem as casas dos seus fiéis sob a protecção dos seus deuses. Ninguém melhor que os romanos praticava esta crença, invocando até os deuses da casa, os *Manes*, os *Penates*, os *Lares*, aos quais se confiavam. Que bela oração aos deuses *Lares* nos fornece Tíbulo<sup>4</sup>! E que melhor afirmação da sacralidade da casa romana do que a de Cícero na apologia *De Domo sua*, veemente requisitório contra o seu inimigo P. Clodius Pulcher por lhe ter destruído a casa e, em seu lugar, levantado uma estátua à Liberdade: «A tua bela Liberdade pode expulsar os meus deuses *Penates* e os meus *Lares* domésticos para tornar o seu lugar como em terreno conquistado? Que há de mais sagrado, de melhor protegido por qualquer religião, que a casa dum cidadão?»<sup>5</sup>.

É dentro desta religiosidade espontânea, numa crença quase conatural, que os cristãos sacralizam a casa de habitação. E fazem-no na sequência da prática

<sup>2</sup> ELIADE, Mircea – *O Sagrado e o Profano*, Lisboa, Ed. Livros do Brasil, s/d.

<sup>3</sup> FRANZ, Adolph – *Kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2.<sup>a</sup> ed. anastática, I Vol. Graz-Austria, Akademisch Druck-U. Verlagsanstalt, 1960, 604-610.

<sup>4</sup> TÍBULO – *Elegias*, I, 10, 15-29.

<sup>5</sup> CÍCERO – *De domo sua*, 108-109.

judaica que, também ela, tem a sua bênção da casa (*Birkat haBeyt*) e usa as filactérias (*Mezuzá*) nas ombreiras das portas de entrada (Dt. 6,9) como amuletos de protecção.

Para os cristãos, certamente que o imperativo de Jesus «saudai os que estão em casa» (Mt. 10, 12-13; Lc. 10,5) terá determinado o costume de receber em paz os visitantes, tal como fizeram Abraão (Gn. 16,6s.) e Zaqueu (Lc. 19,6-7), e bem assim a prática de se benzerem as casas<sup>6</sup>.

Na antiga literatura cristã não se encontram fórmulas eucológicas para a bênção das casas, mas a prática já aparece testemunhada. Santo Atanásio (séc. IV) recomendava o uso dos Salmos 29 (30) e 126 (127) para a bênção duma casa nova, justificando: «renovando a tua casa, a alma que recebe o Senhor e a tua casa material em que habitas corporalmente, dá graças e recita os salmos 29 e 126»<sup>7</sup>.

Desde a Alta Idade Média, como se poderá verificar através de qualquer Sacramentário ou Ritual, a Igreja empenhava o seu capital sagrado na defesa dos fiéis. Para isso, abundavam as bênçãos com fins apotropaicos e propiciatórios, isto é, para afastar o mal e atrair o bem, para eliminar o maligno e tornar presente o divino. Bênçãos, esconjuros e exorcismos associavam-se numa panóplia espiritual a fim de garantir aos fiéis o bem e a tranquilidade da vida<sup>8</sup>. Qualquer sacerdote devia estar preparado para administrar as bênçãos rituais que sempre se faziam com água benta<sup>9</sup>.

No *Sacramentário Gelasiano*, do séc. VII, encontramos várias fórmulas para a bênção das casas e para rezar nas casas (III, N.º 72-76). S. Bento, na sua Regra, consagrará o uso de se receberem os visitantes e hóspedes no oratório (RB, cap. 53).

O *Sacramentário Gregoriano* (do séc. VIII), também apresenta vários formulários. Por sua vez, a *Sacramentário Bergomense*, do séc. IX, traz uma «oratio in domo» sem qualquer especificação<sup>10</sup>. Mas o *Pontifical Romano-Germânico*<sup>11</sup>, do séc. X, fornece seis formulários para as casas (N.º CXC-CXCI).

A partir do séc. IX, as bênçãos das casas vão-se estereotipando até se fixarem no *Rituale Sacramentorum* do papa Gregório XIII, de 1584 a 1603, o qual está

<sup>6</sup> Cf. nota 3.

<sup>7</sup> MIGNE - *Patrologia Grega*, XXVII, 29: «Ep. ad Marcellinum», 17.

<sup>8</sup> DELUMEAU, Jean - *Rassurer et Protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, 56.

<sup>9</sup> RABANO MAURO - *De institutione clericorum*, Livro VII, cap. 20.

<sup>10</sup> *Sacramentarium Bergomense. Manoscritto del secolo IX della Biblioteca di S. Alessandro in Colonna in Bergamo*, transcrito da Angelo Paredi, Bergamo, Edizioni «Monumenta Bergomensia», 1962.

<sup>11</sup> *Le Pontifical Romano-Germanique du Dixième Siècle* (VOGEL, Cirille; ELZE, Reinhard, Eds.), Vol. II, *Le Texte*, Vaticano, Biblioteca Apostolica, 1963, 354-355.

na base do *Rituale Romanum* do papa Paulo V, em 1614, e que vigorou até aos nossos tempos.

Através da obra de Franz sobre as «Bênçãos eclesiásticas»<sup>12</sup> podem detectar-se numerosas bênçãos de casas em uso nas dioceses alemãs desde a Idade Média. Aliás, já o *Rituale Ecclesiasticum* do frade franciscano, Bernardo Sannig, de 1685, apresentava «absoluções, bênçãos, esconjuros, exorcismos» autorizados em diversas partes da Alemanha; e, a propósito da bênção das casas, refere que ela se podia fazer na véspera de Natal, da Circuncisão, da Epifania, no Sábado Santo. Fala também de vários tipos de bênçãos de casas: da casa nova, da casa em qualquer época do ano para que não seja devorada pelo fogo ou atormentada pelo demónio<sup>13</sup>.

Sabe-se que na Alemanha se estabeleceu o costume de se benzerem as casas pela Epifania; e ainda hoje, na Baviera, predomina o costume de se marcarem nessa altura as casas com as siglas K + B + M (Kaspar, Balthazar, Melchior) dos nomes dos três Reis Magos que foram visitar a casa de Jesus nascente, isto é, o presépio (Mt. 2, 1-12).

No Ocidente Europeu, de influência litúrgica romana, impôs-se a bênção das casas pela Páscoa, já que foi no contexto da Páscoa original do Egipto que o Anjo Exterminador poupou as casas dos hebreus marcadas com o sangue do cordeiro (Êx. 12,13-14). Será precisamente esta prática da bênção anual das casas pela Páscoa, em dia de Sábado Santo, que vai ser consagrada no *Rituale Romanum* de Paulo V, em 1614, estendido a toda a Igreja. Ela permanecerá nas sucessivas edições do *Rituale Romanum*.

A festa da Páscoa impôs-se ao Cristianismo como a festa máxima da liturgia, no belo dizer de Ruperto de Deutz já no séc. XII: «*O vere festa dies, vere beata nox, nobilitas anni, mensum decus, alma dierum, splendor horarum*»<sup>14</sup>. Por isso, a própria oração litúrgica da bênção das casas sublinha a relação dessa bênção anual com os acontecimentos pascais do Êxodo no Egipto quando as casas dos hebreus foram poupadas pelo Anjo Exterminador.

A bênção pascal das casas – *Benedicto domorum in Sabbato Sancto* – como preceituava o *Rituale Romanum* de Paulo V, em 1614, estendeu-se a toda a Igreja Católica como um «direito paroquial». A sua execução prática revestia, porém, características e solenidades especiais conforme a diversidade dos lugares. E foi,

<sup>12</sup> Cf. nota 3.

<sup>13</sup> Para o homem antigo, o demónio e o fogo constituíam os maiores perigos da casa. Cf. DELU-MEAU, Jean - O. c., 56.

<sup>14</sup> *Liber de Divino Officio*, VI, 26, 810, cf. MIGNE – P. L., 170.

exactamente, isso que aconteceu em Portugal sobretudo no Entre Douro e Minho. Daí nasceu a típica Visita Pascal do pároco, o célebre *Compasso* minhoto<sup>15</sup>.

Na onda de dessacralização que atravessa as tradições católicas e no apoucamento a que alguns agentes da pastoral reduzem certos costumes religiosos populares, não deixa de ser curioso observar como também, a partir de Roma, se desafectou a prática da bênção das casas no Sábado Santo. Com efeito, o novo ritual da *Celebração das Bênções*<sup>16</sup>, aprovado pelo papa João Paulo II em 1984, não faz referência a essa bênção e, em seu lugar, coloca a «bênção anual das famílias nas suas próprias casas» (Cap. I, II). Mais tarde é que a Sagrada Congregação do Culto Divino, por uma «Carta circular sobre a preparação e celebração das Festas Pascais», de 16/I/1988<sup>17</sup>, veio chamar a atenção sobre o caso. Diz, de facto, no n.º 5: «Onde existe o costume de benzer as casas por ocasião das festas pascais, tal bênção seja feita pelo pároco ou por outros sacerdotes ou diáconos, por ele delegados. É esta uma ocasião preciosa para exercer a ofício pastoral. O pároco vá fazer a visita pastoral a casa de cada família, tenha um colóquio com os seus membros e reze brevemente com eles, usando os textos que se encontram no livro ‘Ritual das Bênções’» (Ritual Romano. Celebração das Bênções). Note-se que esta recomendação, como que repescando o esquecido ou ignorado costume da «*Benedictio domorum in Sabbato Sancto Paschae*», decalca as instruções preliminares da moderna «Bênção anual das famílias nas suas próprias casas». Nada se diz sobre a solenidade com que esta bênção deva ser feita. Poderia, por isso, alguém concluir que até a própria Igreja está contra o Compasso da Páscoa.

#### 4. A bênção das casas = «o Compasso português»

É agora ocasião de estudarmos como é que, entre nós, se passou da «bênção das casas» para o Compasso – Visita Pascal e como é que, prosaicamente, se formou a ideia de que, pela Páscoa, o padre (pároco) ia a casa dos seus fiéis «tirar o Compasso» ou «levantar o foliar».

---

<sup>15</sup> CID, P.º Luís Alberto – *Código dos Parochos nas suas funções-ritos-ceremónias*, Porto, Ed. António Figueirinhas, 1909, 266: «E costume antiqüissimo em Portugal saírem os Parochos em dia de Paschoa, de visita aos seus fregueses... com solenidade e em muitas localidades reveste um caracter muito peculiar pelo expansivo e alegre cunho que a exteriorisa».

<sup>16</sup> Publicado em Roma, Vaticano, em 1984, foi traduzido em português: *Ritual Romano. Celebração das Bênções*, Coimbra, Conferência Episcopal Portuguesa, 1991. O novo *Código de Direito Canónico*, 1983, mantendo a bênção das casas (cânone 503), não fala da bênção das casas em Sábado Santo como direito paroquial.

<sup>17</sup> *Notitiae*, Vaticano, Vol. 24, 259, 2, 1988, 81-107.

O Missal de Mateus, do séc. XII<sup>18</sup>, certamente o mais antigo e mais importante documento litúrgico da Arquidiocese de Braga, não traz qualquer formulário de bênção das casas.

Os Sínodos medievais portugueses<sup>19</sup> nunca fazem qualquer referência à bênção das casas pela Páscoa nem ao costume do Compasso – Visita Pascal. E, todavia, este costume aparece em dois documentos muito curiosos de Coimbra; por eles se vê como, em plena Idade Média Portuguesa, «na Páscoa o pároco percorria a aldeia com o ‘sopasso’ benzendo as casas e recebendo dos fiéis os tradicionais ovos»<sup>20</sup>.

Detenhamo-nos, por isso, um pouco nestes significativos documentos, ambos com a característica de apelarem para a tradição e de revelarem certa tendência litigiosa.

O primeiro documento, datado de 11 de Abril de 1357 (Era de 1395), aborda a questão do Prior da Colegiada de S. Tiago de Coimbra contra os judeus. Recusavam-se eles a recebê-lo e a pagar-lhe quando ele «andava na Judiaria a pedir ovos, com a cruz e com agua beeita». Este texto já foi publicado por João Pedro Ribeiro<sup>21</sup>, mas nunca se lhe prestou atenção. Dado o seu interesse para o nosso caso, vamos reproduzi-lo em apêndice segundo a leitura do insigne paleógrafo, tanto mais que não conseguimos descobrir o instrumento original. No texto é evidente a referência à bênção das casas e à solenidade com que era feita em pleno tempo pascal. Nesse ano de 1357, a Páscoa calhou a 9 de Abril, pelo que o dia 11 era a terça-feira de Páscoa<sup>22</sup>. Por trás da bênção das casas, vê-se que, da parte do pároco, estava para os judeus a questão do «tirar ovos», e para o pároco a afirmação jurisdicional dos seus direitos territoriais e paroquiais. Ora, era essa questão jurisdicional precisamente a que os judeus negavam e recusavam por se afirmarem «d’EI Rey».

O segundo documento, datado segundo a era cristã, de 9 de Abril de 1436, é também de Coimbra. Desta feita, é o Prior da igreja de S. Cristóvão que chega junto da porta da Almedina e pede os ovos a um casal, que logo lhos deu, sem dúvida abrindo a porta de casa e recebendo a respectiva bênção. Mas, porque se

<sup>18</sup> *Missal de Mateus*, Introdução, Leitura e Notas de Joaquim O. Bragança, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.

<sup>19</sup> *Synodicon Hispanum*, II: *Portugal*, Edição crítica dirigida por António Garcia y Garcia, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

<sup>20</sup> COELHO, Maria Helena da Cruz – *O Baixo Mondego nos finais da Idade Média*, I Vol., Coimbra, Faculdade de Letras, 1983, 702, cf. nota 2.

<sup>21</sup> RIBEIRO, João Pedro – *Dissertações Chronologicas e Criticas* [...], T. I, Lisboa, Acad. Real das Sciencias, 1860, 315-316, Appêndice, Doc. n.º LXXIX.

<sup>22</sup> CAPPELLI, A. – *Cronologia, Cronografia e Calendario Perpetuo*, 3ª ed., Milão, Editore Ulrico Hoepli, 1969.

trataria de zona de fronteira territorial, o dito Prior advertiu logo para o direito paroquial de receber dos moradores dízimos, primícias e outros direitos para a sua igreja. Nesse ano, a Páscoa caiu a 8 de Abril, pelo que o facto se passou na segunda-feira de Páscoa. Também neste caso se verifica uma certa solenidade no «tirar ovos» por Páscoa, pois o pároco vai acompanhado de dois clérigos raçoeiros da sua igreja e com cruz e água benta. Contudo, vê-se que, para além dos ovos que tira ao benzer a casa, o pároco quer fazer a afirmação jurisdicional sobre dízimos, primícias e outros direitos dentro do espaço da sua jurisdição paroquial. Receber o pároco pela Páscoa comportava, implicitamente, aceitar a sua jurisdição paroquial e, portanto, a obrigação de lhe pagar a cômgrua sustentação preceituada pela Igreja. Para este pároco medieval de Coimbra, a bênção das casas era uma ocasião asada, notoriamente pública, para defender os seus direitos paroquiais e garantir a sua cômgrua sustentação<sup>23</sup>.

É doutrina da Igreja que já S. Paulo defendia, que o sacerdote deve viver do altar, tal como o boi deve comer do que debulha (I Cor. 9,9; I Tim. 5, 18; cf. Dt. 25,4). Por isso, S. Cesário de Arles, séc. VI, lutava pela autonomia material do clero, advogando o dízimo obrigatório<sup>24</sup>. O clero deve viver do altar. A legislação carolíngia (*Capitulare* de 819) atribuía a cada clérigo pároco um pequeno domínio («passal») que devia ser acrescido das ofertas dos fiéis e bens de estola ligados à administração dos sacramentos e ainda dos dízimos<sup>25</sup>. Na realidade, o dízimo foi-se tornando obrigatório e S. Tomás de Aquino admite para o clero paroquial o «jus decimandi». O dízimo era a décima parte dos rendimentos que o pároco tinha direito de receber dentro do território do seu «ofício-benefício»; era, por conseguinte, uma espécie de direito feudal que recaía sobre os bens da terra: vinho, sementeiras, gado e rebanhos. O concílio de Rouen, em 1189, é quase exaustivo na enumeração dos bens a «dizimar»<sup>26</sup>.

O pároco de S. Cristóvão de Coimbra, em 1436, estava bem dentro da legislação medieval sobre os seus direitos materiais. E, na realidade, os Sínodos Medievais Portugueses<sup>27</sup>, por várias vezes, afirmam a obrigatoriedade do pagamento dos dízimos ao clero.

Pelo documento de Coimbra de 1436 ficamos a saber que, já na Idade Média, a bênção das casas, Compasso ou Visita Pascal, como se lhe quiser chamar, comportava, por parte dos párocos, a afirmação clara e jurisdicional do seu território, direitos e dízimas.

<sup>23</sup> Cf. IV Concílio de Latrão, 1215, cânone 32 sobre a «cômgrua sustentação» dos párocos.

<sup>24</sup> *Pastoral dos Dízimos*, Estudos da CNBB, São Paulo, Edições Paulinas, 1975.

<sup>25</sup> AUBRAN, Michel - *La paroisse en France des origines au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Picard, 1986.

<sup>26</sup> MANSI, G. D. - *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Vol. 22, 585, § 22.

<sup>27</sup> Cf. nota 19.



A legislação do *Rituale Romanum* de Paulo V, em 1614, veio apenas confirmar um direito consuetudinário enraizado entre nós quanto à bênção das casas pela Páscoa. Ora é isso que, expressamente, afirma o Dr. Agostinho Barbosa, notável canonista português<sup>28</sup> que nasceu em Aldão, Guimarães (17/IX/1590) e faleceu em Itália, bispo de Ugento no reino de Nápoles (19/XI/1649). Na sua célebre obra, *De Officio et Potestate Parochi*, diz: «*Aspersiones domorum in die Sabbati sancti post factam fontis benedictionem, ut in Italia fieri solet, vel in primo, aut secundo die post Dominicam Ressionationis secundum morem qui viget in Lusitania, cum interfunctiones parochiales similiter connumerentur, spectant solum ad Parochos privative quo ad alios Ecclesiae clericos*»<sup>29</sup>. Este jurista, bom conhecedor dos usos e costumes do Entre Douro e Minho, comentando aqui as funções dos párocos mostra, à evidência, que, entre nós, a bênção das casas era, afinal, a Visita Pascal, embora não empregue o termo Compasso.

Não deixa de ser intrigante que, ao longo dos tempos medievais, nas Constituições Sinodais das dioceses portuguesas nunca encontremos qualquer legislação sobre a bênção das casas ou Compasso. Todavia, progredindo para a Idade Moderna, em documentos de cartórios paroquiais vamos encontrar referências interessantes a este costume religioso típico do tempo pascal.

Em Eiriz, Paços de Ferreira, o «Livro de Usos e Costumes», de 1680, determina: «Ha obrigação & costume de os juizes do Subsino hire com a sua Cruz de prata & Compasso com os Rv.<sup>os</sup> Abb.<sup>es</sup> em dia de Pascoa»<sup>30</sup>. Repare-se na associação Cruz e Compasso, isto é, a Cruz com a imagem do Crucificado, a Cruz do Compasso.

Em 1719, o «Livro das Visitações de Santa Leocádia de Macieira da Lixa» diz que no dia de Páscoa sairia o vigário e com ele «o Juiz e Officiais com a Cruz e manga festiva e o Procurador com a caldeira de agua benta para lançar nas casas dos fregueses todos, e a não poder terminar a visita, aproveitaria a primeira oitava».

Por sua vez, em 17/X/1745, o visitador da igreja de S. Pedro de Roriz, Santo Tirso, determinava: «No Compasso da Paschoa acompanhara o Juiz do Subsino e seus officiaez ao Rev. Paroco com cruz, e caldeira»<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> OLIVEIRA, A. do Couto – *Agostinho Barbosa, canonista português*, «Aufsaetze zur portugiesischen Kulturgeschichte», II, 1, 46.

<sup>29</sup> BARBOSAE, Augustini – *Pastoralis Sollicitudinis sive de Officio et potestate parochi*, Última Editio, Leão (Lugduni), 1712, 105. Não nos foi possível examinar qualquer outra edição anterior.

<sup>30</sup> DINIS, Manuel Vieira – *Etnografia de Paços de Ferreira*, Porto, Associação de Jornalistas e Homens de Letras, 1984, 63.

<sup>31</sup> Cartório Paroquial de Roriz – *Livro dos Capítulos de Visitação desta Igreja*, Titollo dos Uzos e Costumes, pg. 61.

É sabido que a *Confraria do Subsino* era a responsável das obras da igreja e do culto e, bem assim, dos enterros. Como tal, foi o ponto de partida para a Junta de Paróquia com o Liberalismo e para a Junta de Freguesia com a República.

Foi em pleno Liberalismo, por resolução do Soberano Congresso Nacional, isto é, das Cortes Constituintes de 1821, que na diocese do Porto, e certamente nas outras, se fez uma inquirição sobre os dízimos ou cômputo dos párocos. No arquivo do Paço Episcopal do Porto fomos encontrar dois grossos tomos com os relatórios paroquiais de 1821: «Tombo Geral das Igrejas do Bispado, ordenado pelo bispo D. João de Magalhães e Avellar (1816-1833)». Já dele nos servimos respigando algumas respostas de párocos no que toca ao «folar da Páscoa» ou «Compasso»<sup>32</sup>.

Posteriormente, o Compasso esteve em crise na diocese do Porto. Entre 1918-23, razões jurídico-administrativas levaram o Vigário Capitular do Porto, deão Teófilo Salomão Coelho Vieira de Seabra, a publicar uma provisão com data de 11/IV/1919 a proibir, já nesse ano, a Visita Pascal ou Compasso. Corriam tempos politicamente alterosos com impacto negativo nas manifestações públicas da Igreja. Contudo, uma circular de 17/IV/1919 tornava a permitir o Compasso desde que os párocos «a possam fazer sem quebra alguma da modéstia cristã e boa disciplina eclesiástica».

Foi por esta altura que o P.<sup>e</sup> Luís Alberto Cid redigiu um opúsculo manuscrito, de 28 páginas, que também encontramos no arquivo do Paço Episcopal do Porto, intitulado: «Visita Pascal. Estudo canónico-litúrgico-disciplinar sobre a Visita Paschal ou Parochial, comumente chamada Compasso».

O *Concílio Plenário Português* de 1926 nada disse sobre a Visita Pascal ou Compasso.

Mais tarde, o bispo D. António Augusto de Castro Meireles legislou sobre o assunto em provisão de 2/IV/1930, esclarecendo o modo de fazer a Visita Pascal e dizendo que ela não se devia fazer a casa de registados civilmente quanto ao casamento e aos amancebados públicos.

Na diocese de Coimbra, as Constituições do Bispado, ordenadas em 1929 por D. Manuel Luís Coelho da Silva, regulam a atitude do pároco para com os indignos da Visita<sup>33</sup>. Depois, já imbuído do espírito da reforma pastoral do Concílio Vaticano II, o bispo D. Ernesto Sena Oliveira publicou uma Exortação sobre a Visita Pascal<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Cf. nota 1.

<sup>33</sup> *Constituições do Bispado de Coimbra*, Coimbra, 1929, N.º 227-228.

<sup>34</sup> *Lumen*, Ano 1, 1967, 222-223.

Na diocese de Lamego, as *Constituições Sinodais*, ordenadas pelo bispo D. João de Campos Neves em 1954 apontam aos párocos a obrigação de fazerem a Visita Pascal <sup>35</sup>.

Finalmente, na Arquidiocese de Braga, onde mais enraizadamente se mantém o costume do Compasso, o assunto foi abordado no *Sínodo Diocesano* de 1918, mas a Visita Pascal faz-se segundo o decreto do prelado D. António Bento Martins Júnior de 21/II/1942, art.º 23 e seguintes <sup>36</sup>.

É nesta longa e complexa diacronia que se desenvolve o Compasso – Visita Pascal, esse alegre e festivo costume católico, que todos os anos anima a religiosidade do povo do Entre Douro e Minho e faz da Páscoa uma festa sempre religiosamente esperada.

### Conclusão

O tão defendido ou combatido costume religioso do Compasso – Visita Pascal, dada a falta de sacerdotes, está a sofrer transformações pastorais significativas que o afastam da sua realidade original. Já em 1967, o bispo de Coimbra constatava que «a evolução das coisas tem desvirtuado este acto litúrgico e pastoral».

Neste trabalho, julgamos que ficou suficientemente provada a origem medieval do Compasso, o qual, entre nós, não é senão uma forma solenizada da bênção das casas que, no antigo *Rituale Romanum* de 1614, era apontada como um acto de jurisdição paroquial. Os dois documentos medievais de Coimbra, 1357 e 1436, demonstram que, na realidade, ao «tirar os ovos» de Páscoa, os párocos respectivos queriam também afirmar, de facto, o seu direito a dízimos e outras benesses.

Até à publicação do novo ritual da *Celebração das Bênçãos*, em 1984, a rubrica da jurisdição paroquial foi sempre mantida e, só então, a *Benedictio domorum in Sabbato Sancto Paschae* substituída pela *Bênção Anual das Famílias nas suas próprias casas*. Cabe, agora, à pastoral descobrir formas celebrativas de significatividade para esta nova determinação ritual. Na intenção do legislador, porém, o que está em causa já não é, propriamente, a bênção das casas mas o aproveitamento pastoral «para conhecer cada uma das famílias» e «anunciar-lhes a paz de Cristo».

<sup>35</sup> *Constituições Sinodais da Diocese de Lamego*, Lisboa, 1954, N.º 575-577.

<sup>36</sup> *Ação Católica*, Braga, Ano 27, 1942, 71-84. Cf. GIGANTE, J. A. Martins – *Instituições de Direito Canónico*, Vol. I, Braga, 1951, 429 (cânone 406, § 6).

## Apêndice Documental

### Documento 1

1357, Abril, 11 – Coimbra

*Vasco Martins, tabelião de Coimbra, passa documento da questão entre mestre Guilherme, prior da Colegiada de São Tiago, e os judeus Salomão Catalão, rabi, e Isaac Passacom, procuradores da Comuna, por aquele andar com seus raçoeiros a pedir ovos, com cruz e água benta, e, como eles judeus recusassem, lhes arrancava as fechaduras das portas, dizendo que era seu direito.*

Cartório da Colegiada de S. Tiago, pergaminho.

RIBEIRO, João Pedro – *Dissertações...*, T. I, pp. 315-316.

Sabham quantos este stromento virem, que na Era de mill e trezentos e noventa e cinco anos, onze dias d’Abril, na Cidade de Coimbra, na Judaria, em presença de mim Vaasco Martins Tabelliom de nosso Senhor El Rey na dicta Cidade, presentes as testemunhas que adeante ssom scriptas, Meestre Guilhelme Priol, e Joham d’Anoya, e Joham Martinz, Raçoeyros da Igreja de Santiago da dicta Cidade, e outros Clerigos da dicta Igreja, andavam na dicta Judaria a pedir ovos, com cruz e com agua beeita, e pediram aos Judeus, que lhis dessem ovos: e logo Salamam Catalam Araby, e Isaque Passacom, que se dezya Procurador da Comuna dos Judeus da dicta Cidade, e outros muytos Judeus, que hi estavam, disseram que lhos nom dariam, que eram Judeus, e nom eram da ssa Jurdiçom, nem sseus ffregueses; may moravam em sa Cerca apartada, e sso chave e guarda d’EI Rey. E logo o dicto Priol, e Raçoeyros, e Clerigos começaram de despregar fechaduras, e arvas dalguumas portas da dicta Judaria, e huuma ffchadura que despregaram da porta da Casa de Jacob Alfayate levarona, dizendo que hussavam do sseu dereito, e nom ffaziam fforça a nenhuum, como estevessem em posse de dous, e tres anos, por tal tempo como este averem de levar os ovos da dicta Judaria, e de penhorar por elles aaquelles, que lhos dar nom queriam, como a sseus ffregueses, que dezyam que eram, e que moravam na ssa Freguesia: e os dictos Judeus disserom aos sobredictos, e ffezeronlhis ffronta aos dictos Priol e Raçoeyros, que lhis nom filhassem o sseu, nem lhis ffezessem fforça: e pediram a mim Tabelliom huum strumento pera a mercee d’EI Rey, e os dictos Priol e Raçoeyros disserom, que nom ffaziam fforça em husarem do sseu dereito, e pedyram outro stromento tal, como o dos Judeos. Testemunhas, Vaasco Lourenço, Tabelliom

da dicta Cidade, e Gonçallo Martinz, Lagareiro, e Thome Marques, Clerigo, e outros. E eu Vaasco Martinz, Tabelliom ssobredicto, que este stromento, e outro tal sscrevy, e dey este aos dictos Priol, e Raçoyeiros, e ffiz aquy meu ssignal, que a tal he = *Lugar do signal publico* = pagou sseis soldos =

## Documento 2

1436, Abril, 9 – Coimbra

*Álvaro Afonso, Prior da igreja de S. Cristóvão, andando com outros clérigos, raçoeiros, a tirar ovos pela Páscoa, chegaram junto da porta da Almedina a casa de João Anes e Leonor Afonso, sua mulher, que logo lhos deram, declarando o dito Prior que, com os ovos, tinha jus a levar dos moradores dízimos, primícias e outros direitos para a sua igreja.*

ANTT – *Colegiada de S. Cristóvão de Coimbra*, Maço 22, N.º 4, Pergaminho original, 240 x 155 mm., gótica cursiva, bom.

Saibham quantos este estormento virrem como nove dias do mes d’Abrill do anno do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo de mil e quatrocentos e trinta e seis annos em a cidade de Coimbra atras da (?) porta da Almedina ante a porta das casas da morada onde ora mora Johane Annes carpenteiro de dom Alvaro bispo da dicta cidade estando hy Alvaro Afonso prioll da egreja de Sam Christovo da dicta cidade e Alvaro Fernandez raçoeiro da dicta egreja e Rodrigue Annes clerigo que canta em a dicta egreja e em presença de mym Gonçalo Vaasquez tabaliam pubrico por nosso senhor EI Rey em a dicta cidade e seus termos e das testemunhas que adeante som escriptas, os sobredictos prioll e raçoeiros andavam tirando ovos segundo que he de custume de os tirarem por Pascoa e chegaram a dicta porta das cassas em que asy morava Johane Annes carpenteiro com augua benta e cruz e rezando e pediram os ovos a Lianor Afonso molher do dicto Johane Annes carpenteiro que hy de presente estava e a dicta Lianor Afonso lhos deu logo e o dicto prioll e raçoeiros disseram que a dicta sua egreja estava em posse de levar as dizimas e premysas e outros quaeesquer direitos que a dicta egreja pertecese de todos aquelles que na dicta cassa moravam e que por moor avondamento que elles sobredictos prioll e raçoeiros em nome da dicta sua egreja per os dictos ovos que lhes asy dava a dicta Lianor Afonso que morava em a dicta cassa tomavam posse pera levar as dizimas e premysias e outros quaeesquer direitos que a dicta sua egreja pertecese de todos aquelles que na dicta cassa morassem e que asy

pediam a mym sobredicto tabaliam que asy lhes dese hũu estormento e mais se lhe comprisse pera a dicta sua egreja. Testemunhas que foram presentes o dicto Rodrigo Annes clerigo e Alvaro Gonçallvez alfaiate e Gonçalo da Velha pregoeiro e Gonçalo Perez criado de Gonçalo Annes da Costa e eu Gonçalo Vaasquez sobredicto tabaliam que este estormento screpvy e aquy meu sygnall fiz que tall (Sinal) he. Pague dez reais.

## **24 - Maria, “Filha de Sião”-“Mãe da Igreja”.** **A devoção e piedade dos cristãos à Mãe de** **Jesus Cristo\***

### **Introdução**

Uma instituição oficial da Igreja Católica, a Pontifícia Academia Internacional Mariana, Roma, tem-se afadigado em organizar congressos mariológicos internacionais, que elaborem uma visão global da doutrina e da crença cristã sobre o papel de Maria na História da Salvação e do Cristianismo.

Depois de estudar a Mariologia na Bíblia (São Domingos, 1966) e na Patrística, entrou em cortes segmentais e diacrónicos para analisar e fazer o levantamento da devoção mariana do povo cristão.

Em Fátima, Portugal (1967), estudaram-se as origens do culto mariano.

Em Zagreb, Croácia (1971), foi o Culto de Maria desde o séc. VI ao séc. XI.

Em Roma, Itália (1975) foi-se do séc. XII ao séc. XV.

Em Saragoça, Espanha (1979), estudou-se só o séc. XVI nas áreas culturais da Europa, Oriente e Mundo Novo.

Em Malta (1983), abarcaram-se os sécs. XVII e XVIII.

Em Kevelaer, Alemanha (1987), analisaram-se os sécs. XIX e XX.

Em Huelva, Espanha (1990) estudou-se Maria, “Estrela da Evangelização”.

Em Iasna Gora, Polónia (1993), estudou-se o culto de Maria na Igreja do Oriente e Ortodoxa.

Todas as comunicações destes congressos estão reunidas em mais de 30 volumes publicados e permitem um levantamento histórico-teológico apreciável e completo do fenómeno mariano enquanto motor religioso da devoção dos cristãos-católicos pela Mãe de Jesus Cristo.

---

\* Texto inédito. Conferência proferida na Casa de Saúde da Boavista, Porto, no dia 16 de Maio de 1999.

## I – O culto de Maria

Na verdade, o povo católico, *pela fé* (profissão da doutrina católica sobre Maria), *pela confiança* (actos de oração e promessas) e *pela alegria* (festas e romarias) tributa a Maria, Mãe de Jesus, que o Concílio Vaticano II proclamou “Mãe da Igreja”, um culto singular que, em termos teológico-litúrgicos, se classifica de “hiperdulia”.

Este culto, ao nível popular, ganhou particular impacto nos sécs. XVIII-XX quando, talvez por uma certa racionalização da doutrina católica, o papel de Maria, a sua figura feminina, materna, deu ao catolicismo uma dimensão mais humana e sentimental, tal como os arquétipos femininos propiciam.

Entre nós, em Portugal, foi em pleno séc. XIX, contra as tendências dessacralizantes e laicistas da sociedade acicatadas por um liberalismo político, que pretendia libertar-se da tutela da Igreja Católica e pela propaganda agnóstica e anticlerical da Maçonaria, que se incrementou a devoção católica do “Mês de Maria”. Para isso contribuíram as aparições da Rua do Bac, Paris (1830), de La Salette (1846), de Lourdes (1858) e , mais tarde, de Fátima (1917).

Como elementos estimulantes, lembre-se ainda a definição do Dogma da Imaculada Conceição por Pio IX (1850) e não esqueçamos os apelos das 13 encíclicas marianas de Leão XIII sobre a recitação do Rosário ou Terço de Nossa Senhora. Tudo isso fez do séc. XIX-XX (1858-1954: datas das definições dos dogmas da Imaculada Conceição e da Assunção ao Céu) o século mariano por excelência na vida da Igreja Católica.

## II – A “Filha de Sião” e a exegese moderna

A investigação teológica do nosso tempo, guiada por uma atilada exegese bíblica, dá-nos uma visão de Maria, Mãe de Jesus, que não coincide e até difere da visão mariológica tradicional e popular, muito mais sentimental que bíblica, muito mais humanista que crente. Antes, concentrava-se a nossa atenção na pessoa de Maria, reconstituindo de forma imaginada a sua vida exemplar na sua singularidade existencial, o que contribuiu para a exaltar, mas, ao mesmo tempo a separar da humanidade e criar dela uma imagem irrealista, distorcida, divinizada, que não se enquadra bem na perspectiva bíblica da História da Salvação. Os textos bíblicos eram lidos de maneira acomodatória, em relação directa a Maria, quase como profecias sobre a sua pessoa e grandeza religiosa: Gn. 3,15; Is. 7,14; Pr. 8,22-36; Apoc. 12. Depois, procuravam-se certas figuras bíblicas cujas virtudes serviam para enaltecer, por antonomásia ou excelência, as virtudes de Maria: Sara, Judite, Ester, e realçava-se a antítese EVA-MARIA



ou EVA-AVE. Assim, artificialmente, a tradição cristã foi elaborando de forma historicista a vida de Maria e tentando apresentá-la como modelo das nossas vidas.

Em contrapartida, a exegese moderna procura integrar Maria no plano da História da Salvação e Redenção e realça, sobretudo, os textos em que se fala da “Filha de Sião”, que aparece muitas vezes no Antigo Testamento (Mq. 1.13;4,1; 2 Re. 19,21; Is.1,18; Jr. 4,31; Sf. 3,14), mas também no Novo Testamento, como que fazendo o jogo do tipo e do antítipo, quando uma figura do AT serve para ilustrar na plenitude dos tempos uma nova realidade salvífica.

A “FILHA DE SIÃO”, anunciada pelos profetas, era uma figura idealizada tomada como símbolo e personificação do Povo Eleito pelo qual Deus queria estabelecer no mundo dos homens o Seu Reinado de Justiça, o Reino de Deus, pregado por Jesus Cristo (Mc. 1,14). Por isso, a Filha de Sião muitas vezes é vista como **Mãe** fecunda, que dá à luz muitos filhos, outras vezes como **Esposa** dedicada, que Deus desposou com amor eterno e, igualmente, como **Virgem** fiel à Aliança do seu Deus.

Curiosamente, estes termos aparecem no Evangelho da Infância de Jesus aplicados a Maria de Nazaré e Mãe de Jesus, instaurador do Reino de Deus entre os homens. Em três textos do NT referentes à participação de Maria na História da Salvação, encontramos as características da Filha de Sião: Lc. 1,26-38; Jo. 2,1-12; 19,25-27. Aí, ela adquire uma dimensão que ultrapassa a sua individualidade pessoal, histórica, e lhe dá um estatuto singular que a faz assumir a imagem de Israel de Deus e figura da Igreja de Jesus Cristo. A Filha de Sião, Maria, é uma realidade eminentemente colectiva, o Israel de qualidade, a Mãe da Igreja. Quer isto dizer que os primeiros escritos cristãos, tal como o fará S. Bernardo, mais que descrever a pessoa de Maria e realçar a sua singularidade, sublinharam antes o seu papel de colaboradora de Deus na realização messiânica e sua integração no mistério da Igreja.

Foi este tratamento teológico que o Concílio Vaticano II devolveu e transmitiu a Maria integrando-a na Constituição “*Lumen gentium*” sobre a Igreja de Cristo e sem fazer constituição à parte, como pediam muitos e devotos bispos. É, portanto, integrando Nossa Senhora no número dos “Pobres de Javé”, os crentes humildes e fiéis do AT, que o Concílio lhe chama “FILHA DE SIÃO” (L.G. 55)! Maria faz parte do Povo de Deus que esperou o Salvador e colaborou na sua vinda. Nesta linha de ideias, a Encíclica de João Paulo II, “*Redemptoris Mater*” (25/III/1987) sobre a Ano Mariano de 1987-88 também citava o texto do Vaticano II (R.M., 8).

Os textos litúrgicos pós-Vaticano II usam frequentemente passos do AT com referências à “Filha de Sião”, enquanto os exegetas contemporâneos procuram

explicá-los e desenvolvê-los. Mostram, desse modo, o relacionamento de Maria com a Filha de Sião (Jerusalém, o Povo Eleito) e estabelecem, através deles, as relações do Povo de Deus com o Povo Eleito de Israel.

Maria compendia, por antonomásia, o Povo Eleito, o Israel de qualidade, é o protótipo do Povo de Deus na fidelidade à Aliança com Javé estabelecida no Sinai. Por isso, o Anjo da Anunciação a chamou “cheia de graça” num texto em que se sentem as ressonâncias da alegria messiânica da Filha de Sião (Sf. 3,14-18; Jl. 2,21-27; Zc. 9,9-10).

Pertencendo ao “resto” fiel de Israel, Maria é, afinal, a Filha de Sião, princípio de esperança e salvação, paradigma exemplar de todos os crentes que, confiados na bondade de Deus, esperam uma nova era (cfr. Sf. 3,13-17; Jr. 31,3-4, 21-22).

Em Maria, Filha de Sião, através de seu Filho Jesus, Deus começa a criar um povo novo. Por essa razão, ela é a mãe da nova comunidade, que é a Igreja de Jesus Cristo. Para receber o Espírito Santo lá estavam no Cenáculo os Apóstolos de Jesus “com Maria, mãe de Jesus” (Act. 1,14).

O Espírito que fecundou o seio de Maria para ela gerar Jesus, é o mesmo que fecunda agora, no Pentecostes, os Apóstolos e Maria para que eles gerem Jesus no coração dos crentes. Com razão ela é por excelência, mãe do corpo místico de Jesus, da Igreja de Cristo: “Eis aí a tua mãe” (Jo. 19,25-27), conforme já o vira o profeta Isaías, “Eis que se reuniram os seus filhos; eis todos os teus filhos que vieram de longe” (Is. 60,4-LXX). Pela sua integração na História da Salvação e no mistério de Cristo é que Maria é mãe do Povo de Deus, mãe de Jesus, mãe da Igreja, modelo de fé para todos os crentes.

### III – Piedade mariana e imitação de Maria

Posto isso, como fez Paulo VI na Exortação Apostólica “*Marialis Cultus*” (2/II/1974), poderíamos estudar e apreciar Maria como nosso modelo de fé, exemplo de vida cristã, à luz dos textos ou palavras que os Evangelhos lhe atribuem. Não devemos só rezar a Nossa Senhora, pedir graças a Maria; devemos rezar com Maria descobrindo a dinâmica da sua e nossa fé, recordando a vida dos primeiros cristãos de Jerusalém que “se entregavam assiduamente à oração em companhia de algumas mulheres, entre as quais Maria, Mãe de Jesus” (Act. 1,14).

A este propósito, apraz-me lembrar que, antigamente, na Semana Santa, era famoso o Sermão das Sete Palavras, quer de Jesus quer de Maria. Porque Maria nunca esteve tanto no coração da Igreja como hoje, deveria recordar aqui as sete palavras de Maria conservadas no Evangelho. Com elas e à luz delas, descobriremos para nós a forma de seguir e fazer a vontade de Deus, tal como Maria o disse e fez. Na realidade, como sucedeu a Abraão, também a Maria Deus fala,

Deus manda, Deus promete, e ela, por sua vez, escuta, obedece e acredita. Vejam, pois, as palavras de Maria:

1º - “Como será isso, se eu não conheço homem algum?”, (Lc. 1,34).

Maria não é uma mulher qualquer, passiva, humanamente submissa, espiritualmente molengona. Ela tem dúvidas, mas não quer ambiguidades. A sua fé é grande, mas a sua inteligência procura chegar à compreensão da fé: “*Fides quaerens intellectum*”!, como diria Santo Anselmo. Que modelo de crente para os nossos dias de fé tão manipulável e tão pouco comprometida!

2º - “Eis a serva do Senhor, faça-se em mim segundo a tua vontade”, (Lc. 1,38).

Maria é uma mulher crente, que está decidida a aceitar a Palavra de Deus, uma mulher pronta a comprometer-se com Deus, postergando os seus ideais de realização pessoal, e, portanto, disposta a mudar o rumo da sua vida e até a trajectória dos seus sonhos de realização humana.

3º - “Entrou em casa de Zacarias e saudou Isabel”, (Lc. 1,40).

Maria, obedecendo à vontade de Deus, abdica de si, disponibiliza-se para ir ao encontro de sua prima Isabel, fazendo caridade. Alegra-se com os que se alegram, serve os que precisam. Guiada pela fé, encontrou a maneira de tomar uma atitude de caridade diligente e servicial. Ficou lá seis meses, feita criada de servir.

4º - “A minha alma glorifica o Senhor”, (Lc.1, 46-53).

Maria, olhando para o que Deus opera na sua pessoa, irrompe numa oração de louvor porque descobriu e sentiu a acção libertadora de Deus que, através dela, se estende a todos os crentes. Não é uma oração piegas, uma declaração de amorzinho burguês, mas uma oração aberta, ecuménica, decidida, arriscada, lutadora pela causa da justiça.

5º - “Filho, porque fizeste assim connosco”, (Lc. 2,48).

Maria é mulher que vive a realidade dura da vida maternal; é uma mulher humanamente preocupada e aflita por causa do filho. O seu coração agita-se maternalmente como o coração duma mãe que se angustia pela perda do filho. É a angústia de todos aqueles que têm a missão de velar pelos outros, de os educar, de serem colaboradores de Deus na obra da criação.

6º - “Filho não têm vinho”, (Jo-2, 3).

Maria apresenta-se como medianeira de todas as graças, exemplo de caridade atenta às necessidades do próximo, verdadeira onnipotência suplicante. A palavra solícita de Maria é estímulo para a solidariedade humana, para a caridade cristã, em toda e qualquer circunstância.

7º - “Fazei tudo o que ele vos disser”, (Jo. 2,3).

Maria não é só mãe de Jesus; é também discípula de Jesus e, por isso, pode ser nossa mestra na fé. Como tal, é caminho para Jesus, nosso guia para Deus.

Com ela aprendemos a cumprir os mandamentos de Deus e da Igreja, a estar com os outros.

Como se pode ver em todas as aparições de Nossa Senhora, a mensagem de Maria não exorbita do Evangelho. Por Maria a Jesus! Por mais segredos que possa haver nas suas mensagens, em Lourdes e em Fátima, ela está sempre ao serviço da evangelização. É a “Estrela da Nova Evangelização” como, em frase emblemática, dizia o nosso Papa João Paulo II.

Portanto, ao fim e ao cabo, a grande devoção dos cristãos a Maria, uma devoção esclarecida e evangélica, deverá ser sempre a de sintonizar com ela na vivência da fé em Jesus e na prática dos seus ensinamentos. Louvando-a, amando-a, invocando-a, que nós, sobretudo os religiosos, saibamos sempre, em toda a parte e em qualquer circunstância, disponibilizarmo-nos para o reino de Deus, para o serviço da Igreja, verdadeira Filha de Sião, para o bem da humanidade! Assim, com Maria, a nossa devoção mariana levar-nos-á ao resolutivo e sempre martirizado compromisso do seu “Eis a serva do Senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra” (Lc. 1, 38)!

Irmãs religiosas: Sei que sois espiritual e sentidamente devotas de Nossa Senhora. Permite que vos diga: então, esclarecei e formai, assim, a vossa devoção a Maria, guiadas pelas suas palavras que são, sem dúvida, a tradução dos seus verdadeiros sentimentos e propósitos; senti e agi com ela e como ela, fiéis ao grande programa de salvação que Deus estabeleceu com a humanidade crente, quando chamou Abraão para um itinerário espiritual e dialogante, que Maria havia de realizar plenamente, muitos séculos depois, permitindo que, no seu seio, a Palavra onnipotente de Deus se fizesse pessoa viva e activa.

Ela, sim, como modelo do Povo de Deus, recebeu a Palavra, deu-lhe espaço dentro de si, cumpriu-a, e a isso também nos estimula e move agora a nós pela fé.

Concluamos, portanto, vendo como Maria recebeu a Palavra de Deus e a cumpriu!

• **Maria leu e recebeu a Palavra de Deus:**

- na Bíblia, lendo e meditando a História da Salvação, esperando com fé a sua realização;

- na vida, estando atenta às sugestões do Espírito e aos sinais do tempo.

• **Maria cumpriu a Palavra de Deus:**

- na vida, comprometendo a sua pessoa e os seus ideais, disponibilizando-se para executar a vontade de Deus;

- na comunidade, inserindo-se no plano salvífico de Deus em favor da humanidade, atenta aos problemas concretos das pessoas, colaborando para a redenção da humanidade.

## Conclusão

A devoção dos cristãos a Maria, isto é, a verdadeira piedade mariana não está em multiplicar imagens e invocações de Maria, em fazer peregrinações, em cantar hinos e rezar terços, em celebrar Meses de Maria, preparando andores e procissões nocturnas, acendendo velas, pondo flores. Antes de mais e acima de tudo, está, sim, em assumir na nossa vida as atitudes de Maria, em procurarmos ser em relação a Deus e aos outros outra Maria de Nazaré que, na banalidade da vida e no quase ocultamento perante a gente da sua terra, preparou para Deus em seu coração uma digna morada. Como ela, aprendamos a tornar-nos disponíveis à vontade de Deus, que nos continua a falar de tantas maneiras. Será esta a forma concreta e empenhada de fazer germinar a fecundidade da nossa castidade, de pôr Deus no mundo, de nos tornarmos instrumentos capazes de trazer Deus presente e visível a um mundo que lhe vira as costas e que, cada vez mais, precisa dele e daqueles que nele acreditam.

De nada teria aproveitado a Maria trazer Jesus em seu seio se o não tivesse trazido também no seu coração. De facto, já Santo Agostinho dizia que “Maria é mais feliz por ter penetrado na fé de Cristo do que por ter concebido em seu seio o corpo de Cristo”. Por essa razão é que Jesus pôde dizer, quase em tom de censura, àqueles que só vêm as coisas pelo lado de fora, pelo prisma da honra e do apreço dos homens: “Quem é minha mãe e meus irmãos? Minha mãe e meus irmãos são aqueles que ouvem a Palavra de Deus e a põem em prática” (Lc. 8,21)!

Minhas irmãs: Se durante este encantador Mês de Maria assim pensastes e assim fizestes na vossa devoção a Maria, verdadeira Filha de Sião, se assim ao longo da vossa vida estais dispostas a fazer, então podereis, saborosa e entusiasticamente, dizer com o nosso e vosso Santo António: “O Nome de Maria é mel na boca, música nos ouvidos, júbilo no coração”!

A devoção a Maria, apesar de todos os dogmas que a rodeiam na Igreja Católica e que a muitos dos nossos irmãos protestantes turvam a fé, é, de facto, segundo creio, ao nível da nossa espiritualidade e sensibilidade religiosas, uma consoladora atitude, uma esperançosa confiança, uma compensadora verdade! Não a desprezemos, portanto.

## 25 - Viagem Espiritual à Casa de Nazaré\*

O dia 1 de Janeiro é para os cristãos um dia singular, de grande significado religioso e humano. A terra completou os 365 dias de rotação em volta do sol acabando o ano de 2003 e agora festejamos o primeiro dia do Ano Novo de 2004.

Os católicos, celebramos neste dia primeiro do ano precisamente a Festa de Santa Maria, Mãe da Igreja e o Dia Mundial da Paz. Para perceber o alcance litúrgico e simbólico destas festas, não há como no Dia Mundial da Paz, fazer uma viagem espiritual à casa de Nazaré, onde Maria viveu com José e o Menino Jesus.

Aquela casa pode e deve ter para nós um grande alcance espiritual. À luz da fé, essa casa humilde, pobre e desconhecida, apresenta-se como um símbolo religioso de paz e de trabalho e aparece aos homens de boa vontade e coração recto como um estímulo de vivência espiritual. Era ali que Maria assumia a tarefa de dona de casa, que José trabalhava na humilde profissão de carpinteiro. Foi ali que Jesus passou os trinta anos da sua vida escondida, foi ali que Ele fez o demorado noviciado ou retiro de preparação para a actividade evangélica e apostólica. Reflectamos, portanto, um pouco.

### **A Casa: aspecto funcional e motivo espiritual**

A casa dum homem, sobretudo a casa paterna é, na mentalidade ocidental, como que o seu paraíso original. Por isso, já entre os romanos a casa dum homem revestia uma espécie de dimensão sagrada<sup>1</sup>; era como que o templo da sua intimidade e de comunhão com os seus maiores, que ali eram venerados como deuses: *Lares, Manes e Penates*. Neste sentido, o jurista Cícero não se esqueceu de, na sua defesa perante o Senado romano, argumentar com a violação que lhe fizeram da casa, quando, injustamente, o exilaram: "Acaso a tua bela Liberdade pode expulsar os meus deuses Penates e os meus Lares domésticos para tomar

---

\* Texto inédito.

<sup>1</sup> ROUX, Simone - *La maison dans l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1976.

o seu lugar como em terreno conquistado? Que há de mais sagrado, de melhor protegido por qualquer religião, que a casa dum cidadão”<sup>2</sup>?

Pois bem, como não havíamos nós, os cristãos do ocidente, de conservar este apego tão sentido ao aconchego da casa, que nos serviu de berço ou foi lugar de morada? O ser humano, crescido e afastado da sua casa nos caminhos da vida, tem necessidade psicológica de lá voltar para matar saudades dos progenitores que lhe deram vida e carinho, para se reencontrar com os familiares e amigos com os quais partilhou a alegria de brincar e conviver, para rever o ambiente benévolo em que se afirmou como homem, para recuperar as energias anímicas da sua peregrinação sobre a terra. O regresso à casa paterna é, pois, uma necessidade ontológica e psicológica para o homem sensível e verdadeiro ser sociável e em comunhão, uma espécie de castelo de segurança, pois, como diz o provérbio inglês, “a casa dum homem é o seu castelo”<sup>3</sup>.

Deste modo, a casa paterna assume uma dimensão semiológica, torna-se um símbolo de algo desejado e distante, mas nunca esquecido e quase sempre presente no nosso espírito. O próprio Jesus Cristo falava da Casa do Pai, onde “há muitas moradas” (Jo.14,2) para indicar o lugar da nossa felicidade perene, para emblematizar o esforço da conversão no desejo de a ela regressarmos. Na verdade, a parábola do filho pródigo (Lc. 15,11-32) com o regresso à Casa do Pai é o exemplar paradigmático do arrependimento e da conversão do pecador, a quem Deus se apresenta na figura do pai terno e misericordioso, sempre pronto a perdoar no desejo imenso de rever o filho, que parecia perdido. Por isso, na perspectiva da fé cristã, a casa do Pai é o próprio céu da nossa felicidade futura. Para lá chegarmos, há que descobrir outras casas exemplares e motivadoras, que, na terra, foram modelos de encaminhamento para a perfeição evangélica.

Neste caso, tendo em conta toda a devoção mariana e religiosa que rodeia este primeiro dia do ano, celebrado como Dia de Nossa Senhora, Mãe da Igreja e Dia Mundial da Paz, não resistimos em deitar um olhar meditativo, sedutor e entusiasmante sobre a Casa de Maria, José e Jesus em Nazaré. É que também essa casa tem uma dimensão exemplar do ponto de vista da teologia cristã e na perspectiva dinâmica duma espiritualidade motivadora para a comunidade humana e cristã.

Importa ter presente no nosso espírito religioso e trazer à nossa canseira quotidiana perante os trabalhos da vida os exemplos de Jesus, Maria e José na sua casa da Galileia, o que eles significam para a nossa fé e para a realidade materialística do mundo em que vivemos. Por isso, quase premonitoriamente,

---

<sup>2</sup> CICERO, Marco Túlio - *Pro domo sua*, 108-109.

<sup>3</sup> *An english Man 's House is your Castle*.

quis intitular esta breve reflexão como uma “Viagem espiritual à Casa de Nazaré”.

Sabemos todos que, em Nazaré, o Anjo do Senhor anunciou a Maria, dizendo-lhe que ela estava convidada para ser a Mãe do Filho de Deus (Lc.1, 26-38). Com a aceitação de Maria, ali, na humilde Casa de Nazaré, iniciava-se o grande mistério da Encarnação de Jesus, tomava início o misterioso processo da redenção humana por Aquele que veio como “Príncipe da Paz”. Por isso, aquela Casa de Nazaré foi a primeira Casa do Filho de Deus humanado, a primeira igreja da cristandade, o ponto de partida do verdadeiro culto cristão, já que, ali, Deus se começou a fazer homem no seio da Virgem Maria. A essa casa temos de regressar em espírito se quisermos saber o que deve ser a Igreja para nós na devoção mariana perfeitamente integrada no mistério cristológico. O Papa Paulo VI percebeu bem o exemplo paradigmático, que a Casa de Nazaré significa para a vida cristã, e expô-lo com digna reverência e meridiana simplicidade num discurso apostólico.

Ali, vemos Maria, como mulher, nas humildes lidas domésticas; ali vemos José no trabalho abnegado mas dignificante de carpinteiro para sustentar a família; ali vemos Jesus, como verdadeiro homem e criança, obediente aos pais, atarefado na pobre oficina a ajudar José, crescendo em sabedoria e em graça, afinal todos unidos na vivência da fé em Deus. Aquela casa, portanto, para nós cristãos e religiosos, é uma referência emblemática dum verdadeiro oásis de paz, o modelo da nossa vida comunidade, onde a fé, o trabalho e a virtude devem moldar e aperfeiçoar a nossa personalidade humana e crente. Aquela casa de Nazaré é o paradigma da igreja doméstica, onde, irmanados na fé, vivemos o ideal de seguir a Cristo, procurando virtudes, que a exemplo de Maria, nos façam digna casa da habitação do Deus de Jesus Cristo, como ele próprio afirmara: “Se alguém me ama, há-de guardar a minha palavra; e o meu Pai o amará, e Nós viremos a ele e nele faremos a nossa morada” (Jo. 14,23). O crente fiel torna-se, também ele, casa de Deus e, por consequência, obreiro dum mundo mais humano porque essencialmente divino. O cristão praticante, perfeitamente assumido na sua condição de crente, é um verdadeiro soldado da paz, da paz que se constrói e da paz que se defende para nossa felicidade.

Quais são, então, os meios para isso, para nos tornarmos soldados da casa de Deus? Aqueles, exactamente, que se descobrem na Casa de Nazaré por parte de Maria, de José e de Jesus, casa onde impera a fé e a virtude, a oração e a espiritualidade, o trabalho e a solidariedade, a obediência e a santidade, enfim, o lugar privilegiado onde se vive o valor divino do humano, pelo qual nos tornamos irmãos de Jesus Cristo e aprendemos a ser fraternos com os semelhantes. Pensemos nisto sem a pieguice hipócrita de tantos cristãos aburguesados, mas com a coragem desassomburada dos verdadeiros seguidores de Jesus, sabendo que segui-Lo como



nosso Mestre e seus discípulos, exige fé, coragem e espírito de sacrifício. Nunca esqueçamos que a paz que, às vezes tão insistentemente pedimos a Deus, tem de ser uma conquista duma alma comprometida com o projecto de Jesus na bondade e na caridade, na justiça e na fraternidade.

Recordo-me de, aos 10 anos, naquele já longínquo ano de 1945 em que fiz a Comunhão Solene, o Exame de 4ª Classe e entrei em Singeverga, com o povo da minha freguesia de Lordelo, recordo-me, digo, de ter celebrado com foguetes o fim da guerra mundial de 1939-45. Desde então, o mapa do nosso mundo tem sido conspurcado por numerosos pontos negros de ódio, de violência, de terrorismo e de guerras.

Na verdade, podem os senhores da política promover cimeiras de paz entre as grandes potências militares do mundo; podem as Nações Unidas realizar magnas assembleias-gerais para ajudar países em crise; pode o Conselho de Segurança da ONU fazer votações em prol da paz. Tudo isso é desejável e bom. Mas o problema da paz, não é apenas uma questão de acabar com a guerra, de calar os canhões e as armas, de destruir as bombas, de fazer armistícios, de procurar resolver conflitos entre os povos. O problema da paz não é uma questão militar ou política; é, fundamentalmente, uma questão religiosa e moral. Por isso, em 1968, o Papa Paulo VI instituiu o dia primeiro do ano como Dia Mundial da Paz e o Papa João Paulo II escolheu como título da mensagem para a celebração do 37º Dia Mundial da Paz em 1 de Janeiro de 2004: “Um compromisso sempre actual: educar para a paz”! Ora, o que é que falta mais neste nosso mundo de hoje, senão religião e moral? As personalidades políticas que, a nível internacional, mais falam de paz e trabalham para a paz entre os povos parecem ignorar que “Cristo é a nossa paz” (Ef. 2,14)! Por isso, aí temos nós os atentados ao direito internacional, o flagelo ou chaga do terrorismo acobertado com tantos nomes, a terrível ausência da paz nas famílias, nas empresas, isto é, a evidência da guerra no coração dos indivíduos, na angústia da sociedade, na desordem do mundo.

Jesus disse um dia: “Deixo-vos a minha paz, dou-vos a minha paz, não vo-la dou como o mundo a dá” (Jo. 14,27)! E ousadamente afirmou: “Não penseis que vim trazer a paz à terra; não vim trazer a paz, mas a espada” (Mt. 10,34). Mas a espada da guerra de Cristo, é, antes de mais, a luta contra todos os inimigos morais dentro e fora do homem, em cada um de nós.

Anteontem, no Porto, comprei o livro da poesia do nosso Frei Daniel Faria, que acaba de sair. Vós conhecestes aqui no mosteiro esse rapaz de corpo franzino, que gostava de teatro, fazia versos e queria ser monge beneditino. Quatro anos são passados sobre a sua morte, em 1999, quando tinha apenas 28 anos. Morreu “a respirar como um clarão” o ideal de ser santo. Pouco antes da morte, numa ida a Singeverga, lembro-me bem, eu dissera-lhe: “Ó Daniel estás tão magro; come

rapaz, senão qualquer dia arreventas”! Anteontem mesmo, casualmente, abri o livro de 432 páginas e li este texto do Livro das Meditações na página 214, que propõe um projecto de paz interior: “Portanto farei uma espada no coração...”.

“Pisar o coração”, sim, porque o mal nasce no coração do homem, vem do seu interior, como dizia Jesus: “Do interior do coração do homem é que saem os maus pensamentos, as prostituições, roubos, assassínios, adultérios, ambições, perversidade, má fé, devassidão, inveja, maledicência, orgulho, desvarios” (Mc. 7,21). Sim, o coração humano também é fonte da guerra. Ora, só se evita o mal da guerra, quando se elimina o espírito de agressão, de exploração, de egoísmo, todo aquele catálogo de maldades que Jesus apontava. Pode isto parecer simplista, mas é tremendamente difícil de realizar. Ora ensinar isto, levar a fazer isto é que é educar para a paz, para a formação da consciência, para a observância da moralidade, para a vivência da civilização cristã do amor! Procurando viver este ideal, estamos a ser construtores da paz, a mudar o mundo: “Felizes os obreiros da paz, porque serão chamados filhos de Deus” afirmou Jesus. Este o voto que faço para que cada um de nós o realize ao longo do ano, que com a graça de Deus, hoje começámos!

## 26 - A “Aleitação” de S. Bernardo, marca da Devoção Mariana dos Cistercienses\*

Alcobaça está em maré de festas! Celebram-se 750 anos da consagração desta maravilhosa igreja monástica (20/X/1252)<sup>1</sup>, festejam-se 850 anos da fundação desta célebre abadia (8/IV/1153) e ocorrem os 850 anos do trânsito de S. Bernardo para o céu (20/ VIII/ 1153). Trata-se duma coincidência de datas que não podiam, de forma alguma, passar despercebidas aos responsáveis deste extraordinário monumento nacional, quer por parte do Museu, quer por parte da Paróquia.

Desta feita, quer-se comemorar a sagração desta igreja de Alcobaça, posta sob a protecção de Maria, Mãe de Jesus. Pareceu, por isso, oportuno e conveniente chamar a atenção da gente desta histórica terra de origem cisterciense sobre a significativa legenda da aleitação de S. Bernardo por Nossa Senhora e, conseqüentemente, sobre a devoção dos monges cistercienses a Nossa Senhora, a Virgem Santa Maria, Mãe de Jesus Cristo e Mãe da Igreja, como a proclamou o Concílio Vaticano II e cujo culto o Papa João Paulo II tão encarecidamente tem recomendado.

### I - S. Bernardo entra no mosteiro de Cister

O nobre Bernardo de Fontaine (1090-1153), ao ingressar no recém fundado mosteiro de Cister, na Borgonha, França, com cerca de trinta companheiros e familiares (1112), tinha apenas 22 anos, mas já era o guia e animador daquele grupo de homens decididos no caminho da perfeição. Conhecedor dos ideais de Cister e tendo bem assimilado o espírito da Regra de S. Bento, ele queria que o mosteiro fosse autêntica “escola do serviço de Deus”<sup>2</sup>, como desejou,

---

\* Texto inédito. Conferência proferida no Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça, Alcobaça, no dia 2 de Novembro de 2002.

<sup>1</sup> “Era M<sup>o</sup>CC<sup>a</sup> nonagesima, X<sup>o</sup> III<sup>o</sup> Kalendas Novembris dedicata fuit Ecclesiae Alcobatiae ab Domno Aria Vlixbonensis Episcopo et ab Egea Colimbrensi episcopi”, *Chronicon Conimbricense*, “PMH, Scriptores”, 4. Cfr. GUSMÃO, Artur Nobre de - *A Real Abadia de Alcobaça. Estudo Histórico-Arqueológico*, 2<sup>a</sup> Ed., Lisboa, Livros Horizonte, 1992, 121.

<sup>2</sup> *Prólogo 106*, “Regra de S. Bento”, 2<sup>a</sup> edição, Singeverga, Edições Ora & Labora, 1992.

pouco depois, que a sua recém fundada abadia de Claraval (1115) fosse para os monges a possível “Jerusalém celeste”<sup>3</sup> na terra, autêntico paraíso, lugar de “perene alegria”, escada de Jacob para subir ao céu, segundo a entusiasmada descrição do jovem contemporâneo Pedro de Roya<sup>4</sup>. Por sua vez, um texto anónimo cisterciense do séc. XIII fornece-nos um quadro tão idílico de Claraval, que quase o diríamos corresponder, de forma exemplar<sup>5</sup>, às exigências dos mais radicais movimentos ecológicos, nossos contemporâneos.

Na verdade, através dos seus escritos, nas Cartas, nos Opúsculos e Sermões, S. Bernardo vai ser, de facto, o paladino do espírito de Cister, conseguindo o êxito duma empresa cuja durabilidade estava em causa, ameaçada pelo regresso do fundador Roberto ao mosteiro de Molesmes por ordem do legado pontifício, pela morte prematura do seu sucessor, o abade Alberico (1109), e pelo espírito artístico e letrado do terceiro abade, Estêvão Harding (1109-1134). Na verdade, o espírito aberto deste abade tinha-o levado a organizar para o mosteiro de Cister uma Bíblia belamente iluminada e chegou mesmo a enviar monges a Metz para recolher, como se julgava, a pura tradição musical da Liturgia de Milão, iniciativas essas que poderiam, a breve trecho, reconduzir ao ideal artístico e ao espírito da opulência litúrgica de Cluny, causando a perda do ideal primitivo de Cister na pobreza, na austeridade e na simplicidade, como viria a acontecer, cerca dum século mais tarde, com a integração dos cistercienses no sistema senhorial de doações<sup>6</sup>. Por essa razão, os primeiros anos da vida de Cister foram difíceis e não se lhe via sucesso imediato, apesar do realismo prático e estruturante de Estêvão Harding, que conseguira redigir a “*Carta caritatis*” (1114)<sup>7</sup> como código orientador da vida e disciplina nos mosteiros da Ordem de Cister. Para compreender e explicar o sucesso deste novo ramo monástico beneditino, não se pode nem deve dissociar o papel e a influência de S. Bernardo das motivações dos primeiros escritos dos Padres fundadores de Cister.

É certo, que a situação de Cister melhorou e mudou substancialmente em 1112 com a chegada de Bernardo de Fontaine e seus companheiros. Com toda a carga do seu ideal carismático de cavaleiro de Deus, seria o jovem e nobre Bernardo a imprimir aos primeiros tempos de Cister a marca da sua

---

<sup>3</sup> “Claravallis ipsa est Hierusalem ei, quae in caelis est, tota mentis devotione, et conversationis imitatione et cognatione quadam spiritus sociata”, BERNARDUS CLARAEVALLENSIS – *Epistola 64*, “PL”, 182, 169-170.

<sup>4</sup> “PL”, 182, 706-714. É a epístola Nº 492, integrada entre as de S. Bernardo.

<sup>5</sup> “PL”, 185, 569-574. Este texto contém a descrição do sítio do mosteiro de Claraval.

<sup>6</sup> PRESSOUIRE, Léon – *Le rêve cistercien*, Paris, Gallimard, 1990.

<sup>7</sup> *CISTER: Documentos primitivos*. Introdução, tradução e notas de Aires Nascimento, Lisboa, Edições Colibri, 1999.

personalidade de cruzado do monaquismo. Isto nos diz claramente o “Pequeno Exórdio” ao referir como a graça de Deus enviou a esta igreja clérigos letrados e de alta estirpe, leigos poderosos no mundo e não menos nobres, em grande número, os trinta postulantes que entraram no noviciado de Cister”<sup>8</sup>. Era gente disposta ao sacrifício, pronta para as batalhas da luta espiritual contra a carne, como dirá também o próprio S. Bernardo<sup>9</sup>.

Ao contrário da Ordem de Cluny, demasiado centralizadora, a organização de Cister, devia ser muito flexível, respeitando a autonomia dos mosteiros. De facto, organizaram-se cinco abadias mães, a que todas as outras novas fundações se afiliavam. Foram abadias-mães: Cister (1098), La Ferté (1113), Pontigny (1114), Claraval (1115), Morimond (1115). Os mosteiros cistercienses portugueses da Idade Média afiliaram-se todos a Claraval, embora depois do Concílio de Trento, em 1567<sup>10</sup>, constituíssem uma Congregação nacional, a “Congregação de Santa Maria de Alcobaça”, que englobava 16 mosteiros masculinos e 7 femininos. Desse modo, Cister tornou-se, através de Alcobaça, a instituição religiosa mais influente nos primórdios de Portugal.

Nunca se pode esquecer o carácter guerreiro da vida consagrada em Cister, como gostava de dizer S. Bernardo<sup>11</sup>, e um texto coevo testemunha o rigor da Ordem<sup>12</sup>. Em tais circunstâncias, mesmo para aqueles que estavam no coro a rezar, o serviço litúrgico assumia uma dimensão teológico-laboral, a ponto de o cisterciense Isaac da Estrela definir o “*Opus Dei*” ou oração litúrgica em termos de duro trabalho físico<sup>13</sup>. Em paralelo com o Ofício Divino, S. Bernardo não deixa de fazer referência ao “suor interno” necessário para a meditação,

<sup>8</sup> *Exordium Parvum*, “PL”, 166, 1507-1508.

<sup>9</sup> “Caro nostra animal lascivum est, scilicet asina petula, sed castiganda est, ut dominae, id est oboediat”, BERNARDUS CLARAEVALLENSIS – *Sententiae*, Series 3ª, Sententia 88.

<sup>10</sup> PIO V – *Bula “Pastoralis officii”*, 26/X/1567, “*Corpo Diplomático Português*”, T. X, Lisboa 1891, 283-289. As “*Definições da Ordem de Cister e Congregação de Nossa Senhora de Alcobaça*” seriam publicadas em Lisboa, 1593.

<sup>11</sup> “Induerunt se armatura Dei et gladio Spiritus, quod est verbum Dei, sese accinxerunt, non adversus carnem et sanguinem, sed contra spiritualia nequitiæ in caelestibus. Suscipite illos tamquam bellatores pacíficos, mansuetos ad homines, violentos ad daemones”, BERNARDUS CLARAEVALLENSIS – *Epistula* 335, lin. 8, “PL”, 182, 539.

<sup>12</sup> “Et quidem ipsa observantiarum duritia, et petra disciplinae, frequenter largos effundit rivos olei, et mentis faucibus dulcedinem devotionis ministrat Ordinis quidam lapideus rigor”, GILBERTUS DE HOILANDIA – *Sermones in Canticum Salomonis*, S. 2, par. 5, “PL”, 184, 17-21. Este monge cisterciense faleceu em 1172, tendo acabado o comentário de S. Bernardo ao Cântico dos Cânticos.

<sup>13</sup> “Ecce succidentes nobis novale ne super spinas seminemus, sudore defluimus, urente nos desuper sole fere meridiano. Itaque ob terrenum semen nimis fatigati, sub patulae, quam prope cernitús, ilicis tegmine paulisper reclinemus, ubi etiam non sine interno quodam sudore divini nobis Verbi semen excutiamus, molamus, conspergamus, coquamus, edamus, ne ieiuni et fatigati deficiamus”, ISAAC DE STELLA – *Sermo* 24, par.1, “PL”, 194, 1768-1772; Col. “Sources Chrétiennes”, 207, 98.

como forma de escapar à languidez de espírito e ao torpor da preguiça moral, e disso previne os seus irmãos <sup>14</sup>. Na realidade, foi S. Bernardo que deu à nova ordem monástica a dimensão terna e carinhosa da sua devoção pessoal a Maria, ultrapassando, de certo modo, a frieza e o ritualismo fixista da liturgia celebrada nos mosteiros cluniacenses.

## II - S. Bernardo, alma da piedade mariana dos cistercienses

É conhecido de quantos frequentam as igrejas cistercienses a devoção mariana desses monges, quer no culto da Virgem Maria, com a imagem sempre venerada em lugar de destaque, quer no célebre cântico do “*Salve, Regina*” cisterciense, ao findar a oração da noite ou de Completas. É deveras comovedor ver como os monges de pé, voltados para a imagem iluminada da Mãe do Céu, quais filhos enternecidos, encerram, de forma piedosa e calorosa, a sua função de áulicos dos louvores de Deus com o canto de Completas, ao cair da noite, quase na penumbra, entoando em melodia gregoriana a antífona mariana “*Salve, Regina*”. Por essa razão, os próprios cistercienses gostam de invocar Maria como “Mãe dos Cistercienses” - *Mater Cisterciensium* - e colocam esse título na portaria dos seus mosteiros, como em Santa Maria de Bouro. Poucos sabem, porém, que essa devota tradição cisterciense ficaria sem explicação se não fora a devoção mariana de S. Bernardo e o dinamismo que dele derivou para a sua Ordem, apesar de já S. Roberto em Molesmes e Cister ter consagrado o mosteiro à Virgem Santa Maria. O 8º Capítulo Geral de Cister estipulou que todos os mosteiros cistercienses que se fundassem fossem postos sob o patrocínio e nome de Maria, “Rainha do Céu e da Terra” <sup>15</sup>. No nosso tempo, o Papa Pio XII na Encíclica “*Doctor Melifluus*” de 24/V/1953 chamou a atenção dos crentes para, a exemplo de S. Bernardo, se adentrarem na piedade para com a Virgem Maria, Mãe de Deus, imitando suas sublimes virtudes.

S. Bernardo de Claraval, o carismático monge cisterciense, alma e árbitro da Europa cristã no séc. XII, conselheiro de papas e juiz de reis e senhores, pregador da cruzada, inspirador e animador dos cavaleiros do Templo, foi considerado, de facto, um dos grandes fautores da piedade mariana do cristianismo. Dele ficou célebre a multiplicidade de quadros a ilustrar a lendária e miraculosa cena da

---

<sup>14</sup> “Nos autem miseri et miserabiles, vicinis tot serpentibus et igneis telis undique volantibus, undique insurgentibus inimicis, nihilominus perniciose securitate et negligentia dormitamus, torpemus otio, vanitatis et scurrilitatibus indulgemus, tam pigri ad spiritualia exercitia, ac si iam pax sit et securitas, et non sit militia vita hominis super terram”, BERNARDUS CLARAEVALLENSIS – *Sermo 2 in Natali Scti. Andreae*, par. 6, “PL”, 183, 509-514.

<sup>15</sup> *Exórdio de Cister*, IX, 2. Cfr. *Cister. Documentos primitivos*, 57.

aleitação em que a Virgem Maria, qual mãe *nutrix*, o alimenta com o seu próprio leite materno.

Já o famoso poeta Dante (1265-1321), em certa medida atraído por esta lenda mariana sobre S. Bernardo, punha o santo (“*T’ sono il suo fedele Bernardo*”) <sup>16</sup> a apresentar-se como cavaleiro e cantor das excelências de Maria no cântico do “Paraíso”, pronunciando uma das mais formosas orações marianas de todos os tempos:

“Virgem mãe, filha do teu filho,  
mais humilde e grandiosa que qualquer criatura,  
projecto determinado por eterno desígnio,  
tu és aquela que a humana natureza  
nobilitaste, a ponto de o seu criador  
não desdenhar ser sua criatura” <sup>17</sup>.

Também o humanista Petrarca (1304-1374) se inspirava no estilo literário de S. Bernardo, partindo da afirmação mística do santo de que as árvores e pedras da floresta ajudavam a rezar melhor que os homens e os livros <sup>18</sup>.

Lembremos ainda que, mais tarde, quer a “*Devotio moderna*” quer até os protestantes Lutero, Calvino e Melanchton se referem a S. Bernardo e aproveitam temas da sua espiritualidade <sup>19</sup>. Tão pouco podemos ignorar o comentário de Lutero ao “*Magnificat*” de Maria. Será, porém, com a sensibilidade afectiva dos tempos posteriores ao Concílio de Trento, na refrega da Contra Reforma, que a devoção cristã incrementará o contributo de S. Bernardo em prol da piedade mariana do povo católico.

### III - S. Bernardo, Doutor Mariano?

Na “*Vita Prima*” de S. Bernardo vem a narrativa do sonho que tenta explicar como, desde pequenino, nele se incrementou a piedade a Jesus e a Nossa Senhora. Mas o carácter mariológico da obra de S. Bernardo advém-lhe sobretudo por causa dos 4 sermões sobre a Anunciação ou “*Homiliae in laudibus Virginis Matris super «Missus est»*” <sup>20</sup>, o sermão sobre o “Aquaduto” na

---

<sup>16</sup> DANTE ALIGHIERI - *La Divina Comedia*, Cant. 31, 102.

<sup>17</sup> IDEM - 33, 1-6.

<sup>18</sup> PETRARCA - *Canzoniere CCCLXVI*, Invocação à Virgem. Cfr. BERNARDUS CL. - *Epist.* 102, 6; *Epist.* 538.

<sup>19</sup> MOUSNIER, R. - *Saint Bernard et Luther*, “*Cahiers de La Pierre-Qui-Vire*”, 38/39, 1953, 152-169; RAITT, J. - *Calvin’s Use of Bernard of Clairvaux*, “*Archive für Reformationsgeschichte*”, 72, 1981, 98-121.

<sup>20</sup> “PL”, 183, 55-88; “*Sources chrétiennes*”, Nº 390. A edição completa das obras de S. Bernardo está acessível em espanhol através dos 7 volumes da BAC, Madrid.

Natividade de Maria <sup>21</sup>, os 4 sermões sobre a Assunção de Maria e o Domingo da sua Oitava <sup>22</sup>, os 3 sermões na festa da Purificação de Maria <sup>23</sup>, o sermão sobre o Capítulo XII do Apocalipse a respeito das 12 estrelas e as aplicações alegóricas a Maria nos sermões sobre o “Cântico dos Cânticos” <sup>24</sup>. No conjunto da obra espiritual de S. Bernardo, os escritos mariológicos são relativamente poucos e breves. É com certeza apócrifo o aforisma “*De Maria nunquam satis*” que lhe é, com frequência, atribuído; tão pouco lhe podemos dar a autoria do “*Ave maris stella*”, por mais que se possa considerar autor da oração “*Sub tuum praesidium*”. De dois textos de S. Bernardo <sup>25</sup> deriva, sem dúvida, a paráfrase posterior que lhe é atribuída como autor do *Memorare* ou “Lembraí-vos ó puríssima Virgem Maria” <sup>26</sup>.

Com efeito, S. Bernardo, teólogo, pregador, místico, poeta, polemista, arquitecto, músico, não é, porém, como geralmente se pensa, nem um mariófilo nem um mariólogo. Tem perfeita consciência do papel de Maria na História da Salvação; vê-a sempre à luz de Cristo, bem integrada no mistério de Cristo e da Igreja, em contínua referência à Bíblia, com discernimento teológico e litúrgico. Profundamente devoto de Cristo, “Verbo de Deus”, S. Bernardo não é menos devoto da “Serva de Deus”, a Virgem Maria. Por isso, começa o comentário da I Homília do “*Missus*”, declarando: “A própria devoção me manda escrever algo” <sup>27</sup>. Todo aquele “poema em quatro cânticos”, no belo dizer do cisterciense Pe. Irineu Vallery-Radot <sup>28</sup>, se acaba com a declaração do “*Explicit*” da IV Homília, onde três vezes o santo realça a sua devoção pessoal à Virgem, Mãe de Deus pela sua participação no mistério da Encarnação de Jesus <sup>29</sup>. Todavia, cita pouco o nome de Maria. De facto, o substantivo MARIA aparece 159 vezes nas obras de S. Bernardo, incluindo o nome da Virgem Maria, o de Maria, irmã de Moisés, o

<sup>21</sup> “PL”, 182, 438-448.

<sup>22</sup> “PL”, 182, 415-438.

<sup>23</sup> “PL”, 183, 365-372.

<sup>24</sup> “PL”, 183, 785-798 (Ser. 86). SC. 414; 431.

<sup>25</sup> “Sileat misericordiam tuam, Virgo beata, si quis est qui invocatam te in necessitatibus suis sibi meminere defuisse”, *Sermo 4 in Assumptione, N° 8*; “Jam te. Mater misericordiae, per ipsum sincerissimae tuae mentis affectum, tuis jacens provoluta pedibus, Luna (Ecclesiam) mediatricem sibi apud Solem justitiae constitutam devotis supplicationibus interpellat”, *Sermo in Octava Assumptionis, Par. 15*.

<sup>26</sup> VACANDARD, E. - *Vie de Saint Bernard*, II, Paris, Librairie Victor Lecoffre/J. Gabalda, 1920, 94.

<sup>27</sup> “Scribere me aliquid et devotio jubet”, *Homilia I super “Missus est”*, par. 1, “PL”, 183, 55.

<sup>28</sup> VALLERY-RADOT, Pe. Irinée - *Bernard de Fontaine, abbé de Clairvaux*, I, 2ª Ed., Paris, Criterion, 1990, 149.

<sup>29</sup> “Si vero peccavi, quod propriam magis ex hoc excitarim devotionem quam communem quaesierim utilitatem, potens erit pia Virgo apud suum misericordem Filium hoc meum excusare peccatum, cui hoc meum quaecumque opusculum devotissime destinavi”, *IV Homilia super “Missus est”*, par. 11.



de Maria, irmã de Marta e Lázaro e também o neutro “*maria*” (=mares), sendo muitas vezes apenas citação de textos evangélicos. O binómio “*Virgo Maria*” aparece 12 vezes. Em termos globais, podemos dizer que, a obra de S. Bernardo, com 2.200 colunas na “*Patrologia Latina*” de Migne, tem só 137, ou seja, 3,5% para a Mariologia.

S. Bernardo está completamente alheado dos problemas ou discussões teológicas, que envolverão os dogmas posteriores acerca da Imaculada Conceição e da Assunção de Maria ao céu. A sua Mariologia é a doutrina mariana tradicional da Igreja na Idade Média. Mas, é tão profunda e poética a sua linguagem, são tão sentidos e expressivos os seus sentimentos, tão belos e tão cheios de unção os seus dizeres, tão fortes e tão devotas as suas exortações parenéticas, enfim, tão variada e tão rica a sua expressão simbólica, que mereceu ser chamado “*Doctor MELLIFLUUS*” e também “*Nectarifluus*”. Houve quem pretendesse justificar a suavidade da sua doutrina ligando-a ao significado do seu nome, explicando-lhe a semiótica significativa fazendo-o derivar do hebraico “*BER* ou *Be'er*” (poço ou cisterna) e de “*Nardo*”, a célebre e inebriante planta aromática da Bíblia, de tal modo que Bernardo significaria “Poço de nardo”. Todavia, é simples erro etimológico, pois Bernardo é típico nome germânico, composto de “*Baeren*” (urso) e “*Hard*” (forte, corajoso), nome de conotação bélica, que, naquele tempo, quadra bem com a mentalidade desse povo aguerrido. Na realidade, porém, o qualificativo de “melífero” tinha um sentido bem preciso, na medida em que, na Idade Média, dado o pendor alegórico do tempo, melífero, “o que fazia correr mel”, era precisamente aquele que sabia tirar da letra seca da Sagrada Escritura o saboroso sentido espiritual, uma vez que, como diz o texto sagrado, “Pequena é a abelha, comparada com as aves, mas o seu produto é o primeiro na doçura”<sup>30</sup>. Por isso, a iconografia medieval gostava de representar S. Bernardo a ensinar os discípulos escrevendo ou segurando o livro da Bíblia para fazer sair dele a doutrina mística, que transmitia aos monges.

Para invocar Maria, S. Bernardo emprega a terminologia do feudalismo em que viveu e se formou, em consonância com a antropologia e mentalidade do seu tempo. Gosta de designar Maria com os termos de “Advogada”, “Mãe”, “Medianeira”, “Rainha”, “Senhora”, “Nossa Senhora” (**DOMINA NOSTRA**) e atribui-lhe as funções de “interceder”, “recomendar”, “reconciliar”, “representar”, porque os dons que Deus quis conceder ao mundo por meio de Seu Filho passam por Maria. Desse modo, se pode dizer que S. Bernardo foi, no cristianismo, o primeiro poeta-cantor das maravilhas de Maria, daquelas maravilhas que, no “*Magnificat*”, a própria Virgem Maria reconheceu serem obras de Deus (Lc.

<sup>30</sup> “*Brevis in volatilibus est apis et initium dulcoris habet fructus illius*”, *Ben Sira*, 11, 3.

1,49). Percorrendo as obras do santo, poder-se-á ver como ele apresenta Maria, “escolhida desde a eternidade”<sup>31</sup>, a reassumir e compendiar, na simbiose da sua pessoa, diversos atributos espalhados pela Bíblia: Mulher redentora (Gn. 3,15); Sarça ardente (Ex. 3,2), Vara de Aarão (Ex. 7,9), Velo de Gedeão (Jz. 6,37-38), Rebento do tronco de Jessé (Is. 11,1), Virgem consoladora (Jr. 31,21; Lam. 2,13), Mulher forte (Pr. 31,1), Arca da Aliança (Gn. 6,14; Jos. 3,11), Mulher vestida de sol e rodeada de doze estrelas (Apc. 12,1). Mais ainda, seria possível constituir uma ladainha de títulos, um verdadeiro diadema de prerrogativas, entre os quais sobressairia a de “*Stella maris*”, cujos raios iluminam o universo<sup>32</sup>. Para S. Bernardo, Maria é, indiscutivelmente, a “omnipotência suplicante”- *omnipotentia supplicans* -, como gostava de repetir Leão Bloy, embora a expressão, como tal, não apareça nas obras de S. Bernardo. Ela é, de facto, o “*Thesaurus Dei Maria*”<sup>33</sup>, que “a todos nós prodigaliza o leite e a lã”<sup>34</sup> da vida espiritual, pois, “onde quer que ela esteja, aí está também o coração de Deus; Ela é um grande tesouro escondido na pequena cidade de Nazaré”<sup>35</sup>. Se “Deus pôs em Maria a plenitude de todo o bem”<sup>36</sup>, como diz S. Bernardo, ela é: “*Plena sibi, nobis superplena, et supereffluens*”<sup>37</sup>, uma vez que Deus quis que nós tudo tivéssemos por Maria<sup>38</sup>.

Com justificada razão se pode, assim, elaborar todo um florilégio ou antologia de textos de S. Bernardo a manifestar os sentimentos de louvor, piedade sincera, devoção terna e filial a Nossa Senhora, imagem e síntese da Igreja de Jesus Cristo, entre os quais seria lícito salientar a oração da I Homília<sup>39</sup>. O papel de Maria, figura da Igreja no mistério da salvação dos homens por Jesus Cristo tocava as fibras mais íntimas da personalidade de S. Bernardo. Isso levou o santo a abrir o seu coração em expressões maiores de amor e sensibilidade do que em tratados de doutrina e inteligência. São frases repassadas de sentimento e ternura, de confiança e devoção, de fé e de fervor.

<sup>31</sup> *Homília I super “Missus est”*, par. 4.

<sup>32</sup> *Sermo IV in Assumptione BMV*, par. 8. Por esta razão, exclama o santo: “*Tolle corpus hoc solare, quod illuminat mundum: ubi dies?*”, *Sermo in Nativitate BMV* (Aquaeductus), par. 6.

<sup>33</sup> *Sermo III in Annuntiatione*, par. 7.

<sup>34</sup> “*Omnibus offerens lac et lanam*”, *Sermo in Dominica infra Octavam Assumptionis BMV*, par.2.

<sup>35</sup> “*Ubicumque illa est, et cor Ejus est*”, *III Sermo in Annuntiatione*, par.7.

<sup>36</sup> “*Totius boni plenitudinem posuit in Maria*”, *Sermo II in Pentecosten*, par. 4; *In Nativitate Mariae*, par. 6.

<sup>37</sup> *Sermo II in Assumptione*, par. 2.

<sup>38</sup> “*Quia indignus eras cui donaretur, datum est Mariae, ut per illam acciperes quidquid haberes... Nihil nos Deus habere voluit quod per Mariae manus non transiet*”, *In Nativitate Mariae*, par. 7. Cfr. *Sermo III in Nativitate Christi*, par. 10

<sup>39</sup> *Homília I super “Missus est”*, par. 9. “*Honorate*”.

S. Bernardo é, sem dúvida, testemunha do desenvolvimento da devoção a Maria na Igreja e fomentador dessa piedade, considerando, através dela, o papel da Igreja nossa Mãe na obra da Redenção operada por Jesus. Justamente por isso, o rei de França, Luís XIII, em 1626, proclamou S. Bernardo o “Citarista de Maria”.

A virgindade fecunda foi concedida a Maria em vista da salvação da humanidade da qual se constituiu “medianeiro” de todas as graças, “aqueduto” da água viva que inunda a face da terra: “O Filho ouvirá a Mãe e o Pai ouvirá o Filho”<sup>40</sup>. Por isso, S. Bernardo não separa Maria de Jesus, como não separa Maria da Igreja e faz dela o “Aqueduto” da vinda de Cristo até à humanidade como fonte da salvação. Considerando as virtudes e privilégios de Maria, S. Bernardo compraz-se em sublinhar e exaltar aquilo em que a Mãe de Jesus aparece, antecipadamente, como modelo de vida consagrada e monástica: silêncio, recolhimento, humildade, renúncia, obediência, amor contemplativo. Maria é, de verdade, paradigma da perfeita união a Cristo, exemplo do monge ou do cristão que quer seguir a Jesus Cristo. Apesar de tudo, S. Bernardo afirmava com enorme fé que, embora “coisa vil, era para si grande honra ser, ao mesmo tempo, servo do Filho e da Mãe”<sup>41</sup>.

Por tudo isto é que, mais tarde, se desenvolveria a atribuição a S. Bernardo dum conjunto de obras, que, em verdade, não são suas, mas dos Pseudo-Bernardos que o quiseram imitar em relação à devoção pela humanidade de Jesus e à devoção a Nossa Senhora.

Quanto à humanidade de Jesus Cristo, particularmente à Sua Paixão, ficará emblemático o episódio de Cristo a despregar-se da Cruz para abraçar S. Bernardo<sup>42</sup>. Este relato do “*Exordium magnum*”, escrito no séc. XIII pelo monge cisterciense Conrado de Eberbach e transmitido pela tradição mística, está na origem de se atribuir a S. Bernardo a exposição dos instrumentos da Paixão de Jesus, isto é, as “*Arma Christi*”, o que fomentou a devoção ao sofrimento carnal de Jesus Crucificado, que, depois, os franciscanos tanto desenvolveram e espalharam.

Quanto ao culto de Maria, Senhora, Mãe de Jesus e Mãe dos crentes, poderia, em linguagem técnica moderna, dizer-se que S. Bernardo faz um “*transfert*” psicológico e espiritual do seu amor à mãe biológica, Aleth, que tão cedo perdeu, para Maria, Mãe do Jesus, que tanto amava e quis seguir com todas as veras da sua alma inflamada. Na verdade, a maternidade divina de Maria é o cerne das reflexões místico-teológicas de S. Bernardo, pois ele vê a fecundidade

<sup>40</sup> “Exaudiet utique Matrem Filium, et exaudiet Filium Pater”, *Sermo in Nativitate Mariae*, par 7.

<sup>41</sup> “Ego vile mancipium, cui per magnum est Filii simul ac Matris esse vernaculum”, G.H., 25,53.

<sup>42</sup> CONRADO DE EBERBACH — *Exordium Magnum*, II Parte, Cap. VII. Cfr. “Gran Exordio de Cister”. Traducción de Zacarias Prieto Hernández, Vitoria, Edición comemorativa del IX Centenario del Cister, 1998, 104.

de Maria sempre em relação com a maternidade universal da Igreja. O santo não é um teólogo, que discorra teoricamente sobre o papel de Maria na História da Salvação, mas um devoto que acredita, se entusiasma e reza a Maria e, por isso, estimula os outros a confiar e a rezar a Maria, dado o seu papel místico em relação a Cristo e à Igreja.

Quanto à piedade mariana de S. Bernardo, o biógrafo da “*Vita Prima*”, seu contemporâneo, amigo e admirador, Guilherme de S. Teodorico, narra um facto relacionado com o nascimento do santo. Trata-se duma espécie de visão-sonho premonitório. Ainda antes de nascer, a mãe teve o sonho dum cão branco a ladrar, facto, que um santo religioso, lhe interpretou como o nascimento dum filho, que seria “excelente pregador e em nada se pareceria com os cães que mal sabem ladrar”<sup>43</sup>. Certamente por isso, a mãe cuidou com especial desvelo pela educação religiosa deste terceiro filho. Outro foi o sucedido numa vigília de Natal, quando Bernardo estava junto da mãe a preparar-se para ir aos ofícios divinos. Enquanto esperava, sentou-se ele numa cadeira e adormeceu. Em sonhos, reconstituiu a cena do presépio. Jesus apareceu-lhe como se saísse do seio de Maria e os dois trocaram carícias angélicas. Entretanto, a mãe acordou-o para o levar à igreja da colegiada de S. Vorles, onde estava a ser educado. Mas a cena ficou-lhe gravada na lembrança e, mais tarde, Bernardo gostava de dizer que o Salvador lhe tinha aparecido no momento exacto do Seu nascimento. A recordação desta cena do Natal com Jesus e Maria tornou-se um tema de predilecção, que lhe dava particular suavidade, como dirá S. Francisco de Sales<sup>44</sup>. Desde a infância, pois, parece que, como abelha sagrada, Bernardo estava predestinado para saber colher o doce mel dos mistérios de Cristo e de Maria.

Contudo, na vertente mariana popular relativa a S. Bernardo há dois aspectos, que merecem atenção e reparo, porquanto resultam de pretensas leituras piedosas ou interpretações deformadas acerca da pessoa e da obra de S. Bernardo. Uma é a atitude negativa que o santo tomou em relação à introdução da festa da Imaculada Conceição, a qual ele descreve na Carta 174. Outra é a lenda da aleitação do santo pela Virgem Maria, que, de forma positiva, procura exaltar a sua devoção mariana.

---

<sup>43</sup> *Vita prima*, lib. I, Cap. 1, N° 2.

<sup>44</sup> *Vita prima*, l. c.; SALES, S. Francisco de - *Traité de l'amour de Dieu*, Livro III, Cap. 12. Cfr. VACANDARD, L'abbé E. - *Vie de Saint Bernard*, T. I, Paris, Librairie Victor Lecoffre/J. Gabalda, Éditeur, 1920, 14.

#### IV - A mancha ou mácula de S. Bernardo

Estamos perante uma narrativa transmitida pelo beneditino inglês, Nicolau de Santo Albano (séc. XII)<sup>45</sup>, que defendia a festa da Imaculada Conceição, relatando o pretenso sonho dum irmão converso cisterciense, segundo o qual, S. Bernardo lhe teria aparecido, vestido de branco, mas com uma mancha ao *peito* (*quasi ad mamillam pectoris furvam habere maculam*), a declarar que era “sinal da purificação que teve de sofrer por aquilo que tinha escrito acerca da Imaculada Conceição de Nossa Senhora”. Esta narrativa, porém, aparece e insere-se no contexto e na sequência da polémica hermenêutica posterior sobre a Imaculada Conceição de Maria. Trata-se duma lenda maldosa com pretensa base na carta escrita pelo santo abade aos cónegos da catedral de Leão<sup>46</sup> a propósito duma nova festa, que eles pretendiam introduzir na liturgia celebrando a Imaculada Conceição de Maria. Contudo, essa carta, fruto duma certa cautela ou reservado discernimento perante novidades ainda não aprovadas pela Igreja, nada diz contra Maria e é, pelo contrário, um hino de glória e louvor à Mãe de Jesus. Desta maneira, S. Bernardo é metido na liça das disputas teológicas do séc. XIII entre franciscanos e dominicanos e considerado um opositor ao dogma da Imaculada Conceição, quando, afinal, essa questão teológica ainda nem sequer se punha no seu tempo. Por reacção contra esta lenda difamatória, um professor de Paris, Henrique de Langenstein (1325-1397), escrevia, em 1376, o opúsculo “Contra a mancha imposta por mentira a S. Bernardo”<sup>47</sup>. É que, do ponto de vista da temática mariana, S. Bernardo é conservador e fiel à tradição doutrinal da Igreja do seu tempo. Admite o voto de virgindade de Maria, fala da virgindade antes do parto, no parto e depois do parto, da Maternidade divina usando o termo “*Theotókos*”, dos mistérios da Anunciação e Apresentação, das virtudes de Maria, da sua intercessão como advogada dos crentes. Ignora, porém, as questões posteriores acerca da Imaculada Conceição e da Assunção de Maria ao Céu.

Neste aspecto, como seria benéfica a leitura integral dos textos de S. Bernardo, tão saborosos e significativos. Eles são testemunho da alma dum homem cheio de fé, entusiasmado perante o mistério da bondade divina em Maria, mas comedido nas atitudes e com grande sentido de respeito pela autoridade da Igreja e discernimento quanto às implicações doutrinárias e ortodoxia da sua religião!

---

<sup>45</sup> NICOLAUS DE SANCTO ALBANO - *Liber de celebranda Conceptione contra Beatum Bernardum*. Editado por C. H. Talbot, “Revue Bénédictine”, T. 64, 1954, 92-117.

<sup>46</sup> BERNARDUS CL. - *Epist. 174*, “PL”, 182, 332-336.

<sup>47</sup> LECLERCQ, Dom Jacques - *Saint Bernard et l'esprit cistercien*, 2ª ed., Paris, Seuil, 1996, 130.

## V - A aleitação de S. Bernardo, iconografia duma lenda

A devoção dos cistercienses em relação a S. Bernardo multiplicou as aparições da Virgem Maria, durante a vida e até na hora da morte, como demonstram tantos quadros sobretudo nas igrejas da Ordem. Todavia, a partir dos finais do séc. XIII, na França ou talvez na Península Ibérica <sup>48</sup>, começou a ganhar corpo a lenda da “aleitação” ou alactação de S. Bernardo por Maria, tão edulcoradamente transmitida por pinturas de Murillo e Ribera e por tantos e tantos quadros de devoção monástica espalhados pelos antigos mosteiros cistercienses. Esta eidética ou imagética mostra S. Bernardo, umas vezes de joelhos, outras de pé, a receber sofregamente do peito de Maria um jacto de leite e dizendo a frase do formulário litúrgico “*Monstra te esse matrem*”, tirada da antífona mariana “*Ave Maris stella*”, enquanto Maria segura ao colo seu Filho Jesus. Sublinhe-se, entretanto, que a cena tem diversas composições ou representações. Muito raramente a Virgem mete o seio na boca de S. Bernardo, quase sempre, é a Virgem Maria, a comprimir o seio e a derramar um jacto de leite na boca de S. Bernardo. A cena pretende demonstrar que S. Bernardo participa no mistério virginal daquele corpo em que o próprio Deus feito homem hauriu o seu alimento. Ali, pelo leite recebido de Maria, S. Bernardo é “irmão colaço” de Jesus e filho adoptivo de Maria, que é também sua mãe, fonte da sua alimentação espiritual. Trata-se, em verdade, duma lenda, duma ficção piedosa, duma liberdade artística, que se torna símbolo duma realidade espiritual e significativa, qual é a devoção à Virgem, que S. Bernardo apresentava como Mãe da Humanidade redimida por Jesus. S. Bernardo não era partidário do sentimentalismo religioso, da pieguice espiritual, mas tinha consciência de que, sem sentimento, o homem não pode enranhar-se no amor de Deus. Por isso, não é de admirar que a tradição cisterciense posterior tenha revestido a sua personalidade com tantas narrativas lendárias quer em relação ao culto de Maria quer em referência à Paixão de Jesus <sup>49</sup>.

Houve quem quisesse ver na estátua miraculosa da Virgem de Saint-Vorles, Chatillon, a imagem diante da qual Bernardo, ainda jovem estudante, ia rezar <sup>50</sup>. Contudo, a imagem ou pintura mais antiga que se conhece da aleitação é a do políptico do museu de Palma de Maiorca <sup>51</sup>, datado de cerca 1290 e trazido

---

<sup>48</sup> DEWEZ, Jean; VAN ITERSOM, Albert, Cist. - *La lactation de saint Bernard. Légende et iconographie*, Separata de “Cîteaux in de Nederlanden”, T. VII, 1956, 165-189.

<sup>49</sup> BERNARDUS CL. - *De consideratione*, II, 11, 20, “PL”, 182, 727-808.

<sup>50</sup> COLOMBERT, Albert - *Saint Bernard dans les traditions populaires de la Bourgogne*, Dijon, s/d, 5 -6.

<sup>51</sup> DURÁN, R. - *Iconografía española de San Bernardo*, Poblet, 1953, 43-47; TRIAS, P. B. - *Los hijos de San Bernardo en Mallorca*, “Cistercium”, 5, 1953, 117-119.

duma igreja de Templários. O conjunto do políptico consta dum quadro ou painel central com a imagem de S. Bernardo de pé e dois volantes de cada lado, mais pequenos, com cenas da vida de S. Bernardo. À direita do painel central, ao alto, está a mais antiga representação conhecida da “aleitação” de S. Bernardo, tendo por baixo a cena da aparição de S. Malaquias a S. Bernardo. A Espanha parece ter sido, de facto, o centro iniciador e difusor deste tema iconográfico, e ainda antes de haver qualquer texto literário que o propusesse.

No “*Ci nous dit*”, colecção anónima, ilustrada e escrita entre 1313-1330, contam-se historietas de edificação religiosa, sendo oito capítulos dedicados a S. Bernardo, o primeiro dos quais já narra o episódio da “aleitação”<sup>52</sup>. Julgam, portanto, alguns que a pintura iconográfica deste tema retoma o folclore narrativo dos “*exempla*” de cistercienses e mendicantes, tanto mais que Gautério ou Gualter de Coincy nos seus “*Miracles de Notre Dame*”, em pleno séc. XIII, refere vários casos da Virgem a aleitar doentes<sup>53</sup>.

Como se sabe, o leite é símbolo de alimento puro e inocente. Será, pois, este, um tema iconográfico, cheio de simplicidade e ternura, que a devoção mariana gostará também entre nós de explorar para apresentar a devoção de S. Bernardo a Nossa Senhora. Desta maneira, a lenda pretende realçar a amorosa devoção do santo a Maria, a sua piedade filial, e inculcá-lo como exemplo de verdadeiro filho e devoto de Maria, justificando, ainda, a ciência da Sagrada Escritura e o dom da eloquência, que S. Bernardo tão altamente possuiu. Não foi sem razão que o beneditino maurista, D. João Mabillon, considerou S. Bernardo como “o último Padre da Igreja”. A cena da “aleitação” antolha-se-nos, portanto, como a maneira plástica e concreta de exprimir uma íntima comunhão de vida espiritual entre S. Bernardo e a Virgem Maria e, como tal, poderia também servir de estímulo à piedade mariana dos cristãos.

Não deixa de ser curioso constatar que a pintura italiana parece ignorar o tema da aleitação, salientando, em contrapartida, o tema da doutrina ou ciência que a Virgem propiciou a S. Bernardo. Exemplo significativo dessa perspectiva é o quadro de Filippino Lippi em que a Virgem aparece a S. Bernardo, sentado a escrever, para lhe manifestar a doutrina cristã<sup>54</sup>.

Como não trazer, agora, à colação a tradição da saudação de Maria a S. Bernardo no mosteiro de Afflighem, Bélgica, quando da viagem do Santo à Flandres. Passava o Santo pelo claustro do mosteiro, quando uma imagem da Virgem

---

<sup>52</sup> Chantilly, Museu Conté, 1078-26, 1079-27, Cap. 705, 4, fl. 178: “Et Notre Dame li mist sa sainte mamelle en la bouche et li aprint la divine sciense”.

<sup>53</sup> *Saint Bernard & le monde cistercien*. Direction de Léon Pressouyre et Teryl N. Kinder, Paris, Caisse Nationale des Monuments Historiques et des Sites, 1992, 158-159.

<sup>54</sup> Florença, Badia di la Scala - *Aparição da Virgem a S. Bernardo*, Têmpera sobre tela, 1486.

Maria, ali colocada num ângulo, o saudou com voz meiga: “*Salve Bernarde!*”. Bernardo ter-lhe-á respondido: “*Ave Maria!*” E, assim, em relação com a visita histórica de S. Bernardo à Flandres, nasceu o culto à imagem de Nossa Senhora de Afflighem, segundo os dados recolhidos pelo beneditino Dom Pitra<sup>55</sup>. Milagre semelhante, com troca de saudações, se teria produzido em Spira, e ambos são narrados nas obras dos historiadores do séc. XVII<sup>56</sup>. Podemos, todavia, afirmar que se trata duma lenda, pois tal facto não aparece em nenhum texto antigo referido a S. Bernardo.

Por sua vez, o “crendeiro” Giacomo di Voragine (1230-1298), na sua “*Legenda aurea*” (cerca de 1270-80), nada diz a este propósito e limita-se a seguir a “*Vita Prima*” de Guilherme de S. Teodorico.

Por outro lado, o célebre escritor cisterciense do séc. XIII, Cesário de Heisterbach (c.1180-1240), associa tal facto ao beato Henrique de Massy (1176-79), 6º abade de Cister, homem pouco dotado intelectualmente, mas que conseguiu alguma sabedoria por virtude do leite com que a Virgem o alimentou<sup>57</sup>. De resto, abundam na literatura hagiográfica medieval narrativas deste teor. Já o cisterciense Adão de Perseigne (†1200) falava mais duma vez da aleitação de Maria<sup>58</sup> e, se a aleitação de S. Bernardo fosse um facto real transmitido pela tradição, ele não deixaria de a contar. Não julgamos válida a argumentação do cisterciense Pe. António Raimundo Pasqual, monge de Santa Maria a Real, nas Baleares, que publicou uma obra apologética em defesa da historicidade da aleitação de S. Bernardo<sup>59</sup>. Na verdade, foi entre os sécs. XVII e XVIII que mais se espalhou o milagre da aleitação como evento histórico e real.

Talvez que destas manifestações de devoção mariana tenham os cistercienses deduzido o tema iconográfico da protecção ou Patrocínio da Virgem Maria à Ordem de Cister. Então, a Virgem é representada abrindo seu largo manto e cobrindo religiosos e religiosas cistercienses, ideia que se materializou ainda na invocação “*Mater cisterciensium*”.

Se quiséssemos estudar os aspectos mais técnicos das representações do tema da aleitação de S. Bernardo, deveríamos sublinhar a variedade de materiais em

<sup>55</sup> “PL”, 185 bis, 1797-1815.

<sup>56</sup> HENRIQUES, C. - *Fasciculus sanctorum Ordinis Cisterciensium*, II, Colónia, 1631; MANRIQUE, Angelus - *Annales Cistercienses*, 4 vols., Leão, 1642-1649.

<sup>57</sup> CESAREO DE HEISTERBACH - *Dialogus miraculorum*, “Deutsche Texte des Mittelalters”, T. XXXIII, 1929.

<sup>58</sup> *Epistola 8; 12; 15*, “PL”, 211, 604-695: 624, 631, 636.

<sup>59</sup> PASCUAL, Antonio Raymundo - *Ilustración al portentoso favor de su leche celestial con que distinguió Maria Santissima al Padre San Bernardo, Abade de Claraval, y refutación de algunos críticos que lo han querido dudar*, Maiorca, 1782.



que ele é transmitido: retábulos, quadros, vitrais, pinturas, miniaturas, gravuras, esculturas e azulejos.

Quanto ao estereótipo da imagem do santo, é, em geral, apresentado em idade madura, já adulto ou mesmo velho <sup>60</sup>, de joelhos voltado para a virgem, vestido com a cogula do hábito e os apetrechos ou insígnias do abaciado: báculo, mitra, livro e, às vezes, de terço na mão. Muitas vezes, a cena está integrada numa composição com paisagem paradisíaca e arquitectura fantasista, com personagens em pé, quando não em grupo de “santa conversação”, como naquele belo conjunto de Gaspar de Crayer (séc. XVII), actualmente no Museu das Belas Artes de Antuérpia. Significativo é o quadro datado de 1657, pintado por Teodoro van Thulden e exposto na igreja de Santo Eustáquio de Zichem, Bélgica, onde S. Bernardo aparece de pé, diante da Virgem, rodeado de anjinhos, sobrepunhando a cena a Santíssima Trindade: ali está Cristo com a cruz redentora na mão mostrando o seu lado aberto e o Pai Eterno segura uma cartela em que se lê: “Bernardo é meu filho predilecto”.

Na zona da Alemanha, temos de salientar as representações em quadros pequenos de delicada execução, mais ou menos intimistas, com figuras a meio corpo. Sirva de ponto de referência a pintura atribuída a João Bellegambe (†1534), existente no Museu da Universidade de Liège.

No período do barroco, entre os sécs. XVII-XVIII, a composição assumiu um enquadramento cenográfico mais vistoso, numa espécie de visão hierofânica, de que é bem representativo o precioso quadro de Murillo (1618-1682) no Museu do Prado em Madrid, bem como o de Alonso Cano (1601-1667).

Portugal não foi alheio a esta lenda e temos de reconhecer que o tema interessou os nossos artistas tornando-se um cativante e delicioso motivo iconográfico, que não deixou de apaixonar e comover também a devoção popular.

O tema iconográfico da aleitação aparece entre nós, pela primeira vez, no Missal alcobacense iluminado, datado do séc. XIV <sup>61</sup>. As iniciais do texto litúrgico de cada festa são historiadas e, na folha 258v, a ilustrar o Intróito da festa de S. Bernardo, está representada a singular cena da aleitação. Mais tarde, entre nós, os visitantes dos mosteiros cistercienses ordenavam a reprodução de quadros com esta cena nos mosteiros <sup>62</sup>. De facto, quadros pictóricos propriamente ditos

---

<sup>60</sup> Segundo Dewez, este facto exclui a hipótese da aparição de Chatillon, quando S. Bernardo era ainda jovem estudante. Cfr. DEWEZ, Jean - *O. c.*, 175.

<sup>61</sup> *Missale secundum antiquum usum cisterciensium*, BNL, Códice alcobacense N° 26, fl. 258v. Cfr. PEIXEIRO, Horácio Augusto - *Um Missal cisterciense iluminado (Alc. 26) e as representações da Virgem e de S. Bernardo*, “X Centenário do Nascimento de S. Bernardo”, 195-218.

<sup>62</sup> GOMES, Saul António - *Visitações a mosteiros cistercienses em Portugal*, Lisboa, 1988, 130, 160, N° 33. Em 1484, o visitante de Alcobaça, Fr. Pedro Serrano, determinava: “depingatur ymago beati Bernardi et Virginis eum lactantis”.

encontram-se alguns nos antigos e abandonados mosteiros cistercienses, sem dúvida porque o tema era de grande alcance para fomentar nos religiosos e nas religiosas, como nos fiéis cristãos em geral, a devoção a Nossa Senhora. Infelizmente, não são tantos como se poderia supor, pois muito do recheio dos mosteiros foi desviado e os que apontamos são, em geral, de pouco valor, embora todos sejam significativos e, enquanto testemunho de eidética e mentalidade religiosa, mereçam ser estimados e inventariados.

Quanto a obras publicadas em que aparecem reproduções deste tema, o Catálogo da exposição na Biblioteca Nacional de Lisboa permite-nos uma retrospectiva, quer de livros quer de gravuras<sup>63</sup>, ainda que possamos referir outras pinturas e azulejos. Os muitos afazeres não nos permitiram visitar o atlas monástico dos cistercienses em Portugal, pelo que fomos forçados a dar uma visão incompleta e mesmo, do ponto de vista artístico, sem indicação de medidas e outros elementos técnicos e circunstanciais. Os dados que fornecemos falam por si e bastam para chamar a atenção sobre um tema tão curioso e significativo da rica e variada iconografia cisterciense e bernardiana em particular<sup>64</sup>.

Eis uma breve e incompleta resenha desses quadros que temos visto, quase sempre desprezados e em mau estado:

**1. Pinturas.** A melhor e a mais emblemática é o quadro do Museu Machado de Castro, Coimbra. Trata-se dum quadro algo bizarro, mas interessante e erudito de Josefa de Óbidos, com data aproximada de 1660-1670. A encenação básica é a do patrocínio cisterciense da Virgem Maria, rodeada de anjos e prodigalizando a sua maternal protecção aos monges e às monjas, cobrindo-os com o seu manto. S. Bernardo, no lado direito, à frente dum grupo de monges, é apresentado de joelhos, abrindo a boca para apanhar o leite de Maria, enquanto no lado esquerdo, a monja Santa Gertudes, à frente de outras religiosas, oferece uma açucena ao Menino Jesus, que se inclina a acarinhá-la. Este quadro tem sido deficientemente caracterizado como “Aparição da Virgem a S. Bernardo”, quando, na verdade, combina o patrocínio cisterciense da Virgem à família cisterciense com a cena da aleitação de S. Bernardo e a legenda de Santa Gertrudes<sup>65</sup>. É possível que este quadro tenha sido deslocado dum mosteiro cisterciense, talvez Alcobaça, cujo espólio foi disperso e desbaratado.

---

<sup>63</sup> *São Bernardo (1090-1990). Catálogo bibliográfico e iconográfico*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1991.

<sup>64</sup> VIEIRA, Alberto da Rocha – *À margem dum quadro de Josefa de Óbidos. A Virgem do Leite e S. Bernardo*, Boletim “Estremadura”, Série II, Nº 21, Lisboa, 1949, 271-300.

<sup>65</sup> SERRÃO, Vitor (Coordenação de) - *Josefa de Óbidos e o Tempo Barroco*, Lisboa, Palácio Nacional da Ajuda, 1991, 150-151, 176-177.

Outros quadros da aleitação se podem ver em diversos mosteiros cistercienses, como, por exemplo:

- No mosteiro de Arouca, dois quadros, um a óleo sobre tela de André Gonçalves, 1738, e outro em tela, recentemente tratado na Oficina de restauro do mosteiro de Singeverga e, agora, exposto no Museu da Real Irmandade da Rainha Santa.

- No mosteiro de Cós, aqui bem perto, aparece apenas um pequeno quadro encaixado do lado direito nos elementos decorativos do altar-mor referentes à vida de S. Bernardo, mas em talha diferente <sup>66</sup>.

- No mosteiro de Salzedas, a aleitação aparece num díptico em arco ogival ao lado da cena da morte de S. Bernardo. Aparece também num pequeno quadro do espaldar do arcaz da sacristia, óleo sobre tela <sup>67</sup> de Bento Coelho da Silveira, cerca de 1690, e num terceiro quadro bastante diluído, dependurado sobre a porta de saída da sacristia para o jardim.

- No mosteiro de Tarouca existem dois quadros. Um grande, suspenso na parede de fundo do braço esquerdo do transepto, por cima do túmulo do infante D. Pedro, Conde de Barcelos, que foi agora restaurado, mas é de pouca valia. Há outro quadro mais pequeno na sacristia, fazendo conjunto com uma série de 8 quadros sobre a vida de S. Bernardo.

- Na igreja do convento de dominicanas do “Corpus Christi”, em V. N. de Gaia, existe um pequeno quadro da aleitação de S. Bernardo <sup>68</sup>.

**2. Azulejos.** Os adornos de azulejos <sup>69</sup>, quer em grandes painéis, quer em pequenas molduras, constituem uma forma notável de arte bastante divulgada em Portugal. Não é difícil, por isso, encontrá-los em mosteiros e igrejas, como cobertura de paredes ou a servir de rodapé.

- Capela da Senhora das Candeias, Alvito.

- Capela de Nossa Senhora do Monte do Carmo, Venda do Pinheiro. No corpo da capela, entre vários motivos hagiográficos, está a aleitação de S. Bernardo.

- Mosteiro de monjas cistercienses de S. Bento de Castris, Évora, existe na igreja uma série de painéis de azulejo com cenas da vida de S. Bernardo. Ao fundo do transepto está a cena da aleitação com a legenda: “QUEM CHRISTUS

---

<sup>66</sup> SOUSA, Cristina Maria André de Pina; GOMES, Saul A. - *Intimidade e encanto. O mosteiro cisterciense de Santa Maria de Cós (Alcobaça)*, Leiria, Edições Magno, 1988, 153, Foto 99.

<sup>67</sup> SOBRAL, Luís de Moura - *Do sentido das imagens*, Lisboa, Editorial Estampa, 1996, 61-63.

<sup>68</sup> FLUP. Mestrado de Arte.

<sup>69</sup> SIMÕES, J. M. dos Santos - *A Azulejaria em Portugal no século XVIII*, 5º Vol., Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 1979, fornece uma visão bastante completa da azulejaria e sua temática.

FRATREM AMPLEXU STRINXET AT, ILLUM LACTE VELUT/ NATUM, NUNC PIA MATER ALIT”. Curioso é o significado da cruz colocada diante de S. Bernardo com três flores a representar os votos de pobreza, obediência e castidade com que o monge se une a Jesus Cristo e uma coroa de espinhos <sup>70</sup>.

- Mosteiro de S. Bernardo de Portalegre – Entre os 8 painéis de azulejos da igreja, no muro esquerdo do transepto, estão representadas as duas cenas mais místicas e talvez lendárias a respeito de S. Bernardo <sup>71</sup>. À esquerda, a cena da aleitação e, à direita, a do Cristo que desprega o braço da Cruz para abraçar S. Bernardo. Notável a legenda da aleitação associando teologicamente o leite da Mãe e o sangue do Filho como elementos da alimentação de S. Bernardo: “UBERA MATRIS NATI ME VULNERA PASCUNT/ LACTE TUO GENTRIX SANGUINE TUO NATE”.

### Conclusão

A devoção dos cistercienses é um facto indesmentível desde as origens da Ordem, mas deve muito à piedade mariana de S. Bernardo. Posteriormente foi corroborada pelo tema da aleitação de S. Bernardo, uma lenda, que pretende explicar a profunda devoção e o sentido amor de S. Bernardo à Virgem Maria, Mãe de Jesus. A aleitação de S. Bernardo por Maria tornou-se, indiscutivelmente, um expoente da devoção mariana dos cistercienses, que a todos os mosteiros fundados de raiz davam como Padroeira a Virgem Santa Maria, como aqui em Alcobaça, e que, na cor branca do seu hábito, quiseram realçar a imaculada pureza da Virgem Mãe de Deus e Mãe dos homens. A festa da Assunção de Nossa Senhora, a 15 de Agosto, tornou-se para os cisterciense a festa mariana patronal dos seus mosteiros, porque a Assunção de Maria representava o símbolo escatológico da plena união com Deus <sup>72</sup>.

Não há dúvida que o Santo Doutor Melífluo apresenta Maria em relação com a Igreja através de textos de grande ternura e evidente piedade, invocando-a como advogada e medianeira de todas as graças. Por isso lhe chama “*Mater Domini, Mater Caritatis, Mater misericordiae, Mater Salutis*”. Na sequência dele, se muitos conhecem e recitam a oração “À vossa protecção recorreremos, Santa Mãe de Deus”, (“*Sub tuum praesidium*”), quantos ignoram aquela oração

---

<sup>70</sup> BRITO, Alberto da Rocha – *A vida de S. Bernardo em azulejos eborenses*, “A cidade de Évora”, Ano VI, Nº 17-18, 1949, 341-351.

<sup>71</sup> COCHERIL, Dom Maur – *Routier des abbayes cisterciennes du Portugal*, F. Calouste Gulbenkian/ Centro Cultural Português, Paris, 1978, 372.

<sup>72</sup> WELLENS, E. - *L'Ordre de Cîteaux et l'Assomption*, “Collectanea O. C. R.”, 13, 1951, 31-38.

fervorosa e confiante, que S. Bernardo dirige à Virgem, como “Estrela do mar”? Por isso, vivendo nós hoje no mar agitado de tantas inquietações e preocupações, permitam que termine este encontro em que recordamos a sagração da igreja monástica de Santa Maria de Alcobaça, fazendo nossa a oração de S. Bernardo à “Estrela do Mar”:

“Ó tu, quem quer que sejas, que reconheces andar  
Mais no refluxo deste mundo entre procelas e tempestades,  
Que caminhar através da terra,  
Não afastes os olhos do fulgor daquela estrela  
Se não queres ser engolido pela voragem.  
Se se levantam os ventos das tentações,  
Se chocas nos escolhos das tribulações:  
Olha para a estrela, invoca Maria!  
Se és sacudido pelas ondas da soberba,  
Da ambição, da murmuração, da inveja:  
Olha para a estrela, invoca Maria!  
Se a ira ou a avareza ou os prazeres da carne  
Agitam a nau do espírito, olha para Maria!  
Se perturbado pela enormidade dos crimes,  
Confundido pela fealdade da consciência,  
Atemorizado pelo terror do júízo,  
Começares a ser absorvido pelo voragem da tristeza,  
Pelo abismo da desespero, pensa em Maria.  
Nos perigos, nas angústias, nas dúvidas,  
Pensa em Maria, invoca Maria!  
Não se afaste da boca nem se afaste do coração.  
Seguindo-a, não te desencaminharás, nem te enganarás.  
Se ela te ampara, não caís, se te protege não tens medo,  
Guiando-te, não te cansas; com ela propícia chegarás.  
Assim experimentarás em ti mesmo que com razão se disse:  
“O nome da Virgem era Maria!”<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> BERNARDUS CL. - *Homilia II super “Missus est”*, par. 17; “PL”, 183.

## 27 - Perspectivas sobre a mulher nas grandes religiões monoteístas\*

Na história das religiões, a mulher, independentemente de ser boa ou má, bonita ou feia, pelo facto de ser simplesmente mulher, tornou-se um problema para o homem. O eterno feminino acompanha o homem de sempre e constitui para ele uma questão verdadeiramente incontornável! Não sei se conhecem aquela saborosa e encantadora narrativa hindu, poeticamente muito mais bela que a prosaica narrativa da Bíblia sobre a mulher formada da costela de Adão. É uma lenda da grande epopeia Ramaiana, um dos expoentes da literatura religiosa da Índia, e diz assim:

*“Depois de ter criado o homem...Deus tomou a redondeza da lua e o rastejar ondulante da serpente, o enlace da planta trepadeira e o tremor da relva, a esbelteza da cana e a frescura da rosa, a leveza da folha e o aveludado do pêsego, o terno olhar da cabrinha e a inconstância da brisa, o choro da nuvem e a alegria do raio de sol, a timidez da lebre e a vaidade do pavão, a doçura da penugem do pescoço dos passarinhos e a dureza do diamante, o gosto açucarado do mel e a crueldade do tigre, a frieza da neve e o calor do fogo, o cacarejar do gaio e o arrulhar da rola...Ele misturou todas essas coisas e, com elas, fez a mulher. Ela era graciosa e sedutora e, achando-a mais bela que a íbis ou a gazela, Deus, orgulhoso da sua obra, admirou-a e depois deu-a de presente ao homem.*

*Oito dias depois, o homem, embaraçado, foi ter com Deus, dizendo: - Senhor, a criatura que me deste envenena a minha existência. Ela tagarela sem cessar, lamenta-se por tudo e por nada, ora chora, ora ri; é irrequieta, exigente, manhosa, está sempre junto de mim e não me deixa um momento de sossego. Peço-te, Senhor, que a leves porque eu não posso viver com ela!*

*E Deus, paternal, tomou a mulher.*

*Mas, oito dias se passaram, e o homem foi ter com Deus: - Senhor, a minha vida anda muito solitária desde que te entreguei aquela criatura. Ela cantava e dançava diante de mim, e que suavidade de expressão quando ela me olhava de soslaio, sem virar a cabeça. Ela brincava comigo e, nas árvores, não havia fruto*

---

\* Texto inédito.

*tão saboroso como as suas carícias. Peço-te, Senhor, que ma tornes a dar porque eu não posso viver sem ela.*

*Oito dias se tornaram a passar, e Deus carregou o sobrolho vendo o homem vir com a mulher e empurrando-a à sua frente, dizendo: - Senhor, eu não sei como é que isto acontece, mas estou convencido que esta criatura me dá mais aborrecimento que prazer; toma-a porque eu não a quero mais comigo.*

*Ouvindo estas palavras, Deus irritou-se e disse: - Homem, volta para a tua casa com a tua companheira e aprende a viver com ela. Se eu a tomasse, tu estarias dentro de oito dias a importunar-me para a reaver”.*

*E o homem retirou-se, dizendo: - Infeliz que eu sou, duas vezes infeliz, porque eu não posso viver com ela, mas também não posso viver sem ela!”*

Esta deliciosa parábola da religião hindu compendia os problemas do homem de sempre às voltas com o eterno feminino em todos os quadrantes e civilizações; servirá, portanto, de texto de motivação para a reflexão que convosco irei fazer sobre a perspectiva da mulher na óptica das grandes religiões monoteístas.

“*Volens, nollens*”, o homem não pode passar sem a mulher e ainda bem, porque, se aprendesse a viver com ela, encontraria o remédio salutar para evitar a chaga da pedofilia e outras infâmias sexuais, que o progresso actual agrava.

A mulher é, de facto, nos nossos dias, um tema de ponta na história social e das mentalidades, pelo que a religião não lhe pode passar de lado. Isto tanto mais quanto no mundo ocidental, com frequência, a religião é acusada de ser responsável pelo papel apagado e mesmo diminuído, que a mulher exerce na sociedade. Permitam-me afirmar, desde já e mesmo com frontalidade, que essa acusação é injusta e, para tal, vou tentar apresentar a perspectiva das grandes religiões monoteístas, Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, sem dúvida, as mais influentes no Ocidente, sobre tema de tamanha discussão.

Todos sabem, com certeza, que as grandes religiões monoteístas são religiões reveladas, históricas e positivas. Reveladas, porque baseadas numa teofania ou intervenção divina, sobrenatural; históricas, porque situadas num tempo e num espaço, relativamente fáceis de determinar e identificar; positivas porque assentes no testemunho dum homem carismático, singular mas bem identificado, que se apresentou e foi reconhecido como enviado de Deus e cujo testemunho foi escrito e transmitido aos seus fiéis. Por isso mesmo, são Religiões do Livro, na medida em que esse livro, atribuído ao tal homem carismático ou dele derivado, constitui o alicerce da própria religião. Assim é com a Torá de Moisés, que fundamenta o Judaísmo; assim é com o Evangelho de Jesus Cristo, que justifica o Cristianismo; assim é com o Alcorão de Maomé, que alicerça o Islamismo. Podemos acreditar ou não acreditar que assim seja, mas não podemos deixar de ter em conta que muitos assim acreditam, e isso basta para essas religiões se apresentarem como

representativas de grandes culturas ou civilizações: a civilização cristã, que nos habituamos a chamar ocidental; a civilização judaica e a civilização islâmica ou muçulmana. Este facto basta para que não possamos estudar estas religiões separadas da cultura em que têm o seu ambiente vital, aquilo que os técnicos chamam “*Sitz im Leben*”, e a que elas, depois, deram continuidade e justificação.

Para sabermos, portanto, o que essas religiões ensinam e acreditam sobre determinado ponto, há que recorrer, em primeiro lugar, ao seu livro sagrado e depois às tradições sociais a que essas religiões estão ligadas. Este é que é o critério justo e determinante para, legitimamente, afirmarmos o que tal ou tal religião ensina sobre determinada questão. Desde logo, há que ter em conta também o carácter conservador que as ditas religiões apresentam, na medida em que têm sempre de fazer referência a um livro escrito há muito tempo, por determinada pessoa e em determinadas coordenadas históricas. É que a revelação, apesar de divina, foi feita a homens concretos dentro de determinado contexto sócio-cultural. É a lei da encarnação da revelação, que qualquer historiador, filósofo ou sociólogo, deve conhecer para, “*com empatia*”, ou honestidade científica, como diz o insuspeito sociólogo Emílio Durkheim, poder interpretar o que tal texto diz, quando diz aquilo que diz, da maneira como o diz. Se não for assim, já se está a fazer ideologia e a perverter não só a hermenêutica da afirmação em causa, mas a própria afirmação.

Estes dados, sem recurso a estudos de teólogos ou especialistas, constituem a premissa da minha exposição, apesar de todos saberem a minha condição de sacerdote cristão e católico.

## I - Perspectiva judaica sobre a mulher

Afirmando a criação do mundo, do homem e da mulher como um dado religioso, o Judaísmo apresenta na Torá ou Antigo Testamento dois textos básicos quanto à mulher e ao feminismo.

**1. Génesis 1, 26-28:** “*Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem, à nossa semelhança para que domine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre todos os répteis que rastejam sobre a terra. Deus criou o homem à sua imagem, criou-o à imagem de Deus; Ele os criou homem e mulher. Abençoando-os, Deus disse-lhes: - Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra*”<sup>1</sup>.

Trata-se dum excerto do capítulo 1º do livro do Génesis a pôr fim à obra da criação e que a exegese, baseada na crítica literária, atribui à fonte ou tradição

---

<sup>1</sup> *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, Lisboa, Difusora Bíblica, 1998.



sacerdotal. É que o Livro do Gênesis, sendo o primeiro da Bíblia hebraica, foi redigido tardiamente, com certeza por sacerdotes ao tempo do Exílio ou Cativo de Babilônia, entre 587-538 aC. Hoje, do ponto de vista da crítica literária, todos os especialistas estão de acordo de que, na obra do Pentateuco, há uma confluência de quatro grandes fontes ou tradições, e até mais, que o redactor final, pós-exílico, do escrito usou e harmonizou. Neste caso, a fonte ou tradição Sacerdotal representa a crença teológica mais avançada, aquela que mais próxima está da doutrina religiosa judaica oficial.

Certamente repararam que “o homem” - ADAM - é tomado como um colectivo, o ser humano, a humanidade, até que se desdobra no vº 28 em “os”, isto é, “homem e mulher”. É a este colectivo dual, como a um todo, que Deus confia o papel de crescer e dominar a terra.

Por outro lado, o ser “à imagem e semelhança de Deus”, que é invisível e não tem imagem material, é uma forma de afirmar a distinção com os restantes seres e, por isso, de garantir a superioridade humana, a racionalidade, a intelectualidade, a capacidade de dominar a terra e dar nome aos animais, como se diz logo abaixo (Gn. 2,19-20).

Concluimos, pois, que homem e mulher são criados por Deus em simultâneo, com distinção sexual complementar certamente, mas com o mesmo poder de crescer e dominar a terra. Quer isto dizer, que o ser humano, apesar da distinção sexual, é o “rei da criação”, e nem o homem nem a mulher são superiores ou anteriores um ao outro. É a igualdade ontológica absoluta, sem predomínio nem prepotência de sexos. Como disse, este é o texto mais teológico, aquele que mais próximo está da religião oficial judaica, portanto, aquele que melhor exprime a posição da religião judaica, e que, em geral, na história da mulher, é ignorado.

**2. Gênesis 2, 18-24:** *“O Senhor Deus disse: Não é conveniente que o homem esteja só; vou dar-lhe um auxiliar semelhante a ele. Então, o Senhor Deus, após ter formado da terra todos os animais dos campos e todas as aves dos céus, conduziu-os até junto do homem, a fim de verificar como ele os chamaria, para que todos os seres vivos fossem conhecidos pelos nomes que o homem lhes desse. O homem designou com nomes todos os animais domésticos, todas as aves dos céus e todos os animais ferozes, contudo não encontrou um auxiliar semelhante a ele. Então, o Senhor Deus fez cair sobre o homem um sono profundo; e, enquanto ele dormia, tirou-lhe uma das suas costelas, cujo lugar preencheu de carne. Da costela que retirara do homem, o Senhor Deus fez a mulher e conduziu-a até ao homem. Então, o homem exclamou: Esta é, realmente, osso dos meus ossos e carne da minha carne. Chamar-se-á mulher, visto ter sido tirada do homem”.*

Aqui têm, e perdoem-me a brincadeira, porque é que, segundo a linguagem popular da Bíblia, deveríamos dizer que o nome completo do primeiro homem é “Adão de Barros” e o da primeira mulher “Eva da Costa”.

A Bíblia justificará com a situação de pecado, em que a mulher teve parte sedutora, o domínio que o homem passou a exercer sobre a mulher como maldição de Deus: “o teu marido te dominará” (Gn. 3,15).

Repararam, sem dúvida, na diferença de linguagem e de estilo com o primeiro texto de fonte sacerdotal. Deus é designado por “Senhor Deus” e a narrativa é eminentemente anedótica, antropológica, popular; procede como que por histórias aos quadradinhos descrevendo a criação do homem e a sua solidão, a formação da mulher, a situação feliz no paraíso, a narrativa das árvores e do pecado. Estamos perante um texto da fonte Javeíta, popular, muito antiga, século X a.C., que, numa linguagem realista e de evidente contexto sociológico, pretende fazer catequese, como que respondendo a questões de crianças. No caso, afirma-se a igualdade da mulher em relação ao homem como “auxiliar semelhante a ele”, mas, por outro lado, sublinha-se a sua condição de dependência e subalternidade, porque foi feita a partir dele e depois dele. Até quanto a votos ou promessas de religião a mulher estava sujeita à autoridade do pai ou do marido (Nm. 30,4-17). Ora esta é a visão ancestral, tribal, sociológica, dos povos antigos em que, como na Bíblia, se tolera a poligamia e o divórcio (Gn. 4,19; 19.30-38; Dt. 21,15; Jz. 8,30; 2 Sm. 3,7; 16,21; 1 Re.11,1-8). A felicidade do homem bíblico começava pela fecundidade da esposa como videira fecunda (Sl. 127,5) e se, por acaso, morria sem deixar filhos, a esposa tinha o direito de levirato para que um cunhado suscitasse descendência ao marido, como o ilustra o caso de Tamar (Gn. 38; Dt. 25,5-10). Mas os livros sapienciais mostram-nos já o quadro da sociedade hebraica monogâmica, e é esse quadro que inspira a representação profética de Israel como esposa única de Javé (Is. 50,1; Jr. 2,2; Os. 2,4s).

A subalternidade da mulher em relação ao homem continua, porém, na liturgia judaica. Na sinagoga, a mulher não toma assento com os homens, mas fica à parte, calada durante todo o ofício religioso, numa espécie de galeria. Por outro lado, na oração das 18 bênçãos (*Chemoney 'Esre*), enquanto o homem diz com evidente arrogância “Eu Te dou graças, Senhor, porque não me fizeste mulher”, a mulher diz humildemente no seu interior “Eu Te dou graças, Senhor, porque me fizeste segundo a tua vontade”. De facto, as mulheres não tinham acesso ao sacerdócio.

Diga-se, pois, claramente que não é boa a condição social da mulher no Judaísmo do AT (Gn. 2,26-28; 16,1-9; 24,16-30; 39,1-4; Lv. 27,3-4; Nm. 27,1-10; Dt. 22,23-29), por mais que se lhe reconheçam valores e virtudes (2 Sm. 11,1-5; Pr. 5,15-20; 12,4; 31,10-31; Sir. 36,18-27; Ez. 24,15-18) e que se obrigue o homem a pagar o “*mohar*”, dote ou imposto, quando a quer ter por companheira de vida (Gn. 24,53; 29,15-30; 31,15; 34,12; Ex. 22,16). Mas esta é uma perspectiva de origem tribal, sociológica, que a religião, de algum modo, transmitia. Nem se pode

dizer que o estatuto religioso da mulher seja subalterno em relação ao homem por ser contada como legalmente impura em virtude da maternidade (Lv. 12). Na realidade, a impureza legal afectava todos os judeus, fossem mulheres ou homens e mesmo sacerdotes. A própria Michná se viu compelida a elaborar um tratado sobre as mulheres<sup>2</sup>. De resto, o código penal moisaico era particularmente severo nas leis contra as mulheres, como aliás para os homens, que prevaricavam por adultério ou fornicação, segundo no-lo mostram as leis judaicas do Levítico (20,10) e Deuterónimo (22,24-27), falando de apedrejamento ou lapidação até à morte (Jo. 8,1-11). Por outro lado, como ignorar o elogio da Bíblia à mulher virtuosa<sup>3</sup>, uma das mais belas páginas da literatura mundial em artística composição acróstica a exprimir o ideal hebraico da mulher esposa e mãe?

## II - Perspectiva cristã sobre a mulher

O Cristianismo nasceu do Judaísmo e partilha com ele a Bíblia do Antigo Testamento. Não é, por isso, de admirar que, também no Cristianismo, se note uma ambivalência de posições sobre a mulher.

Por uma parte, afirma-se claramente a igualdade ontológica, radical entre homem e mulher, mesmo a respeito do divórcio (Mt. 19,3-10), o que prolonga a perspectiva teológica de Gn. 1,26-28. Idêntica afirmação faz o próprio S. Paulo, ao tratar do papel salvífico de Cristo, aplicando-o a todo o género humano sem excepção: “*Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem nem mulher, porque todos sois um só em Cristo Jesus*” (Gl. 3, 28) e repete-a (1 Cor. 7, 2-5; 12,13; Ef. 5,28; Cl. 3,10).

Jesus, que foi um verdadeiro revolucionário sobre vários pontos do Judaísmo em que estava em causa a dignidade do ser humano, então mostrou como o ultrapassava (p. ex.: sobre o amor dos inimigos, Mt. 5,21.-22; sobre a observância do Sábado, Mt. 12,1-8 paralelos; sobre a questão do divórcio, Mt. 19,3-9; Mc. 10, 2-12; Lc. 16,18). Na prática, porém, a respeito da situação da mulher, seguiu o costume tradicional judaico, embora tenha subvertido as leis de punição e apedrejamento contra as mulheres adúlteras (Jo. 8, 1-11). Por um lado, não escolheu mulheres para o número dos seus apóstolos, nem lhes confiou qualquer função sacerdotal ou religiosa; teve-se, portanto, à prática social do seu tempo e do Judaísmo. Por outro lado, admitiu mulheres no número dos seus discípulos

---

<sup>2</sup> *La Misna*, Edición preparada por Carlos del Valle, Madrid, Editora Nacional, 1981. Cfr. Ordem Terceira - As mulheres, com 7 tratados: As cunhadas, o dote, os votos, o nazirato, a suspeita de adultério, o documento de divórcio, espousais, pp. 427-600.

<sup>3</sup> Livro dos Provérbios, 31, 10-31.

mais chegados e deu-lhes lugar de importância, a ponto de S. Lucas dizer que até eram as mulheres que serviam o grupo apostólico “com seus bens” (Lc. 8,3). Daí dizer-se, com certo exagero, que Jesus libertou a mulher da sua condição humilhante. Teve, na verdade, gestos de especial carinho para com as mulheres (Jo. 12,1-8) e louvou o gesto da mulher pecadora, que tão ousada e atrevidamente lhe ungiu os pés (Mt. 26,6-13; Mc. 14,3-9; Lc. 7,36-50; Jo. 12,1-8). De resto, as mulheres, que, segundo os Evangelhos, acompanharam Jesus, foram as suas mais fiéis seguidoras até à morte e ressurreição (Mt. 28,1; Mc. 16,1; Lc. 24,1; Jo. 20,2), sendo Maria Madalena a mensageira da Ressurreição para os próprios apóstolos (Jo. 20, 2. 17-18). Não se pode dizer que, depois, as mulheres se deixaram “empalmar” pelos homens, pelos apóstolos, quedando-se passivas.

Já vimos como o apóstolo e teólogo S. Paulo, autêntico organizador do Cristianismo primitivo, afirma a igualdade ontológica do homem e da mulher perante o mistério salvífico de Jesus e exalta a virgindade (1 Cor. 7,1-9); todavia, não podemos ignorar que é este mesmo apóstolo que, na prática, se mostra mais arreigado à tradição judaica, que subalterniza e exorciza a mulher afastando-a de actividades religiosas e litúrgicas: *“Como acontece em todas as assembleias dos santos, as mulheres estejam caladas nas assembleias, porque não lhes é permitido tomar a palavra, e, como diz também a Lei, devem ser submissas. Se quiserem saber alguma coisa, perguntem em casa aos maridos, porque não é conveniente para uma mulher falar na assembleia”* (1 Cor. 14,33-36). Esta determinação parece contradizer outro passo em que se admite que as mulheres possam orar em público e profetizar (1 Cor. 11,5). Com efeito, S. Paulo pormenorizava acerca do comportamento das mulheres nas reuniões ou sinaxes litúrgicas por comparação com os homens segundo os costumes do tempo: *“Todo o homem que reza ou profetiza, de cabeça coberta, desonra a sua cabeça. Mas toda a mulher, que reza ou profetiza, de cabeça descoberta, desonra a sua cabeça; é como se estivesse com a cabeça rapada. Se a mulher não usa véu, mande cortar os cabelos! Mas se é vergonhoso para uma mulher cortar os cabelos ou rapar a cabeça, então cubra-se com um véu”* (1 Cor. 11,4-6). Note-se que rapar o cabelo constituía para a mulher um castigo infamante (Is.3,24). Como que tentando justificar-se, S. Paulo acrescenta: *“O homem não deve cobrir a cabeça, porque é imagem e glória de Deus; mas a mulher é glória do homem. Pois não foi o homem que foi tirado da mulher, mas a mulher do homem. E o homem não foi criado para a mulher, mas a mulher para o homem. Por isso, a mulher deve trazer sobre a cabeça o sinal da sua dependência, por causa dos anjos. Todavia, nem a mulher é separável do homem, nem o homem da mulher, diante do Senhor. Pois se a mulher foi tirada do homem, o homem nasce da mulher, e tudo porém de Deus. Julgai por vós mesmos: será decoroso que a mulher reze a Deus de cabeça descoberta? E não é a própria natureza que*

*vos ensina que é uma desonra para o homem trazer cabelos compridos, ao passo que, para a mulher, deixá-los crescer é uma glória, porque a cabeleira lhe foi dada como um véu? Mas se alguém quiser contestar, nós não temos esse costume, nem tão pouco as igrejas de Deus”* (1 Cor. 11,7-16; cfr. 1 Tm. 2,9-15).

Por aqui se vê como S. Paulo do ponto de vista da hodogética pastoral assume atitudes titubeantes, ora se atendo à perspectiva teológica de Gn. 1, 26-28, ora, deixando-se dominar pela tradição sócio-judaica de Gn. 2,18-24 e aplicando-a ao Cristianismo. Repare-se que as atitudes titubeantes se encontram sempre na parte pastoral ou prática das Epístolas de S. Paulo, quando ele enfrenta questões, que tinham levantado problemas nas comunidades, questões que procura resolver à luz das tradições do seu povo. Ele próprio, aliás, parece admitir que a sua posição poderia levantar contestações (1 Cor. 11,16). Na prática, porém, foi esta segunda tomada de posição que se tornou dominante para os costumes cristãos até ao nosso tempo. É isto que leva alguns a falar da misogenia de S. Paulo, do seu anti-feminismo. Na verdade, que diria o Apóstolo se visse o que vemos hoje, as práticas das modas de vestir, de cobrir ou não cobrir a cabeça nas igrejas, de cortar ou não cortar os cabelos?

É esta mesma razão que leva o Apóstolo, na vida matrimonial ao afirmar a monogamia e ao estabelecer as relações de marido e mulher, a confirmar a obediência e submissão das mulheres (Ef. 5,21-23; Cl. 3,18; 1 Tm. 2, 11-15). De resto, até S. Pedro, também ele judeu, embarcou na mesma visão de submissão da mulher ao homem, da esposa ao marido, afirmando com não menos vigor a dependência da mulher (1 Pe. 3,1-7).

Como se vê desta nossa análise, o que está em causa é o peso sociológico da tradição antiquíssima, que o Cristianismo herdou do Judaísmo e que, afinal, já vinha desde os alvares do processo da hominização. Não se pode dizer que o Cristianismo tenha feito a libertação da mulher <sup>4</sup>.

Na minha perspectiva, não há na Bíblia, e muito menos no ensinamento de Jesus, qualquer ordem ou determinação que imponha a submissão ontológica da mulher ao homem, ou da esposa ao marido. Tão pouco me parece que o sacerdócio das mulheres ou o acesso das mulheres ao sacerdócio tenha qualquer impedimento teológico. O que a Igreja Católica mantém é a prática de Jesus que, no seu tempo, não foi revolucionário nesta questão, mas que tão pouco me parece pudesse ser hoje bandeira dum qualquer feminismo recalcado. De resto, veja-se o carinho que Jesus manifestou para com algumas mulheres em situação de castigo jurídico, como foi o caso da pecadora pública condenada a ser morta à pedrada

---

<sup>4</sup> AZAMBUJA, Gabriel de - *O que o Cristianismo fez pela mulher*, Póvoa de Varzim, Livraria Povoense - Editora de José Pereira de Castro, 1914, Collecção “Ciência e Religião”, 84.

(Lc. 7,36-50) e ainda o elogio que teceu à mulher que, em Betânia, lhe ungiu os pés (Mt. 26,13), bem como a missão de anúncio que confiou a Madalena para transmitir aos apóstolos a notícia da Ressurreição (Jo. 20,17-18).

Talvez por isso, a Igreja primitiva, ainda que com hesitação e apenas em alguns casos, atribuiu às mulheres tarefas ou ministérios na Igreja como diaconisas (Act. 5,14; 17,4; Rm. 16,1-2, 13-15; 1 Cor. 7,3-5; 9,5; 11,4-6; 11-12; Fl. 4,2-3; 1 Tm. 4,11; 2 Tm. 4, 19). Mais tarde, a pregação católica exaltando de forma bastante maniqueísta a virtude da castidade, realçou os perigos da mulher, “Eva tentadora”, veneno de corrupção para o homem.

Felizmente, hoje, essa mentalidade está superada e vai-se alargando a colaboração das mulheres no culto, de tal modo que já não se pode dizer, à boa maneira alemã, de forma despicienda, que o papel das mulheres, sociológica e religiosamente, seja apenas o dos três Kapas: *Kinder, Küche und Kirche*, isto é, crianças, cozinha e igreja!

### III - Perspectiva islâmica ou muçulmana sobre a mulher

O Alcorão<sup>5</sup> de Maomé deve muito à Bíblia judeo-cristã. Mas, em muitos pontos da sua mundividência, Maomé conservou-se fiel ao ambiente vital da sua região e do seu tempo, onde vigorava a poligamia e o ideal da família como felicidade do homem. O problema da mulher é, por isso, um daqueles em que se mostra mais devedor ao tradicionalismo, certamente até por força do seu comportamento após a morte da amada Cadija. Sabemos como enveredou pela poligamia (*sura* 33,40), chegando a ter 14 esposas, e até teve um filho, Ibraim, duma escrava copta cristã, chamada Maria, o que atiçou o ciúme das outras esposas (cfr. *sura* 66,34). Tudo isso pesou, sem dúvida, sobre as determinações que deixou a respeito da mulher e do direito matrimonial muçulmano, normas que, ainda hoje, impendem, e de que maneira, sobre a sociedade islâmica. Maomé tentou corrigir os desmandos sexuais do seu tempo e do seu povo, mas não conseguiu o equilíbrio das relações entre o masculino e o feminino. Manteve o princípio de que “as mulheres foram criadas para o homem” (*sura* 30,20), embora acautelasse os homens sobre as “grandes astúcias” (*sura* 12,28) femininas e os “inconvenientes a que estão sujeitas” (*sura* 2,222), ou seja, os períodos de impureza legal por causa da menstruação. Por isso, elas são inferiores aos homens, é a sua conclusão lógica (*sura* 2,228; 4,38), mas é com elas que o homem crente dilata a “*Umma*” ou comunidade religiosa.

---

<sup>5</sup> *Alcorão*, Tradução directa do árabe e anotação de José Pedro Machado, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1980.

O melhor, contudo, para não sermos acusados de detractores do Islamismo, é percorrer os capítulos ou “*suras*” do Alcorão e trazer à colação alguns dos passos mais significativos e determinantes, sem tentar fazer sobre eles casuística ou hermenêutica.

No Alcorão, a “*sura*” 4 intitula-se como sendo a “Das mulheres”. Ela foi redigida depois da derrota na batalha de Wude, entre 624-627, e pretende estabelecer leis sobre a herança das mulheres viúvas por morte dos maridos, e, além disso, sobre casamento, dote e castigos a aplicar aos transgressores. Todavia, é aí, expressamente, que Maomé declara a inferioridade da mulher: “*Os homens são superiores às mulheres pelas qualidades com que Deus os elevou acima delas e porque os homens gastam os seus bens a dotá-las. As mulheres virtuosas são obedientes e conservam cuidadosamente durante a ausência de seus maridos o que Deus lhes confiou. Deveis repreender as que dão sinais de desobediência; podeis pô-las em leitos à parte e bater-lhes, mas desde que obedeçam não procurareis mais motivos de querela. Deus é excelso e grande*” (*sura* 4,28). Já antes afirmara: “*Se as vossas mulheres cometerem a acção infame (isto é, adultério ou fornicação), chamai de entre vós quatro testemunhas contra elas; se os depoimentos forem realmente contra elas, fechai-as em casa até que a morte as leve ou que Deus lhes conceda algum meio de salvação*” (*sura* 33, 19). A esta lei do emparedamento, juntou a lei das cem chicotadas (*sura* 22,2) e a expulsão por um ano para as solteiras, a lapidação para as casadas em caso de adultério (*sura* 24, aludindo às práticas judaicas do Levítico, 20,10 e Deuteronomio 22,24-27). Às mulheres aconselha a continência e a modéstia do comportamento e do vestir (*sura* 22,31), o uso do véu (*sura* 33,53.59; cfr.22,59). Neste ponto, o Islamismo é mais discricionário para as mulheres do que para os homens, ainda mais que a lei judaica. De facto, a lei muçulmana é bastante laxa em relação ao casamento dos homens, permitindo a poligamia, tolerando casamentos plurais dum homem com mulheres livres e escravas. A fecundidade matrimonial é a base da felicidade dum homem, de tal modo que uma mulher estéril é, quase sempre, uma rejeitada. Na verdade, o Islamismo tolera a poligamia até quatro esposas: “*Se receais não ser justo com os órfãos, desposai então duas, ou três, ou quatro, de entre as que vos agradarem*” (*sura* 4,3), mas aconselha logo o casamento com uma (“*desposai uma só*”, *sura* 4,3), porque “*nunca podereis tratar igualmente todas as vossas mulheres, mesmo quando o desejardes*” (*sura* 4,24.128). O casamento deve ser visto como união para a vida e não temporária, por mais que homem e mulher tenham direito ao divórcio ou repúdio (*sura* 2,226; 4,129; 33,48; 58,4; 65,1.2.6). Curioso é que, continuando o casamento a ser um contrato combinado pela família e não propriamente o resultado dum namoro de conhecimento mútuo, embora com aceitação explícita dos noivos, ele é, geralmente, feito dentro do sistema tribal

ou familiar. Por isso, na prática, à partida, já existem garantias de sucesso, pois funcionam fortes ligações afectivas entre os familiares do marido e da esposa, uma vez que são todos parentes entre si. As famílias, sem rivalidades nem manias de sobrançeria, são uma espécie de anjo protector do casamento e isso garante a sua durabilidade e explica a importância afectiva ou as amarras psicológicas da família alargada muçulmana (*sura* 4,124; 17,23-24; 33,35). Segundo o Alcorão, “as vossas mulheres são como um campo de lavoura” e um *hadith* do Profeta acrescenta, “o casamento é metade da religião”. Com razão, a figura da mãe, conserva uma aura de respeito amoroso e de venerabilidade indesmentida, porque “o céu está aos pés da mãe”, como dizia o Profeta.

No seu entusiasmo pela instituição familiar, por vezes os autores muçulmanos exageram na exaltação da igualdade entre homens e mulheres, dizendo que “o Islamismo é a religião da igualdade”<sup>6</sup>. A modéstia da mulher perante o homem, com o uso do véu (*hijab/tchador pardah*) ou da “*burqa*” (*barreira*, entre afegãs e paquistanesas), o comer depois, o orar na mesquita em lugar apartado, nada disso é pura cortesia ou prova de boas maneiras, mas consequência lógica da desigualdade ontológica e da inferioridade social, que o Alcorão consagra e ensina<sup>7</sup>. Entre os muçulmanos, no caso da relação entre homens/mulheres, maridos/esposas, é muito mais premente o dado tradicional, que a doutrina islâmica criou, do que a teologia e os movimentos de libertação e emancipação da mulher activados pela laicização ocidental. Isto não significa que os homens muçulmanos não sejam até carinhosos, atenciosos e respeitadores das suas mulheres. A prática da excisão do clítoris, a clitoritomia, bem como a maldição do TOR ou do preto nada tem a ver com o Islamismo e sim com atávicas tradições tribais. De resto, a circuncisão, a excisão clitoritômica, a infibulação são práticas muito antigas de tribos e costumes locais (*Adat*), anteriores ao Islamismo, que o Alcorão não regista. Note-se que o Islamismo nunca faz a distinção entre Sagrado/Profano e, porque é uma religião eminentemente social (*Umma*), tudo pretende abranger sob a luz englobante da religião.

Por outro lado, devemos reconhecer que a fantasmagórica imagem do harém deprimente, cheio de mulheres-objecto, é mais fruto da imaginação e da prática megalómana de alguns sultões antigos e de poderosos xeiques muçulmanos rendidos ao materialismo. Mas, talvez nessa ilusão utópica radique a ideia do paraíso islâmico (*janna* = jardim ideal) em que o homem se deliciará em companhia das *Hurics*, as virgens-esposas (*sura* 2,23; 3,13).

<sup>6</sup> AHMED, Akber S. - *O Islão*, Lisboa, Bertrand Editora, 2002, 186.

<sup>7</sup> Mais uma vez estou em desacordo com a interpretação de AHMED, Akbar - *O.c.*, 194.



Vejam os ainda o texto da “sura” 33,49-59, onde, talvez, a “Sunna” ou Tradição parece tentar justificar o comportamento marital do Profeta, fazendo a estranha distinção entre as mulheres do Profeta e as dos outros crentes:

“49 Ó Profeta, declaramos legais para ti as esposas às quais constituíste os seus dotes, e as cativas que Deus colocou nas tuas mãos de entre os despojos, as filhas do teu tio e as das tuas tias do lado paterno, e as filhas do teu tio e as filhas das tuas tias do lado materno, que fugiram contigo, e ainda a mulher crente que se entregou ao Profeta e se o Profeta a quiser desposar. É um privilégio especial para ti, acima de (todos) os crentes.

50 Sabemos o que ordenámos para eles, a respeito das suas esposas e das suas escravas, de maneira que não há obstáculo para ti. E Deus é tolerante e misericordioso.

51 Manda vir para junto de ti aquela dentre elas que desejares e recebe nos teus aposentos a que desejares, ou a que voltares a desejar, depois de a teres desprezado; nisso não haverá pecado para ti. Assim ser-te-á mais fácil consolá-las: que elas não estejam aflitas e que todas estejam satisfeitas com o que lhes concedeste. Deus, porém, conhece melhor o que há nos seus corações. E Deus sabe, pois Ele é bom.

52 De futuro, não é legal para ti tomares (outras) mulheres, nem trocar mulheres, mesmo quando a sua beleza seja objecto da tua admiração, salvo no que respeita às cativas que possas possuir, pois Deus observa tudo.

53 ... E se tiverdes de pedir qualquer coisa às mulheres do Profeta, pedi-lho por detrás de um véu. Assim permanecerão puros os vossos corações e os corações delas. Evitai causar desgosto ao enviado de Deus. Nunca desposareis as suas mulheres. Na verdade, isso seria grave aos olhos de Deus.

... 55 Não há pecado se elas (falarem sem véu) a seus pais, a seus filhos, a seus irmãos, ou aos filhos de seus irmãos, ou aos filhos de suas irmãs, ou a suas mulheres, ou às suas escravas. Mas que temam a Deus, pois, na verdade, Deus é testemunha de tudo.

... 59 Ó Profeta! Diz às tuas esposas e às tuas filhas e às mulheres dos crentes que deixem cair até abaixo os véus exteriores. Será mais fácil assim não as reconhecer e não as ofender. Mas Deus é tolerante e misericordioso”.

Todo este texto apresenta, quanto às mulheres, uma excepção entre o comportamento do Profeta e o dos demais crentes, a ponto de se pensar que esta “sura” 33 tenha sido uma tentativa de limpar a memória de Maomé, que, através da poligamia, talvez tivesse querido compensar a morte da sua amada Cadija. É a isto que Mondher Sfar chama o “psicodrama conjugal”<sup>8</sup> de Maomé, e a tentativa

---

<sup>8</sup> SFAR, Mondher - *Le Coram est-il authentique?*, Paris, Ed. Sfar/Du Cerf, 2000, 137-139.

de superar o ciúme das suas mulheres, Aícha e Afsa, após a sua morte. Veja-se ainda a este propósito, a *sura* 66,3-4.

De facto, Maomé lutando contra as facilidades e os vícios sexuais da sociedade do seu tempo, com normas a respeito do matrimónio, tentou de alguma maneira fazer com que a mulher deixasse de ser uma vítima dos caprichos do marido, mero objecto de prazer do homem. Apesar de tudo, a sua legislação é ainda bastante tolerante e permissiva (cfr. *sura* 24, 1-26 onde os temas principais versam o Matrimónio, a adultério e a prostituição), a ponto de Maomé nunca falar de celibato e o Islão não o admitir. No caso de Israel, é hoje maior o medo da bomba genética dos árabes do que da bomba atómica.

### Conclusão

Na óptica das religiões monoteístas é preciso ter em conta aquilo que é a visão propriamente religiosa, ligada à revelação ou à teologia, e aquilo que é a ganga cultural transmitida e entrosada na mentalidade comum pelos costumes duma prática ancestral e sociológica.

Para o Judaísmo e o Cristianismo, é evidente o dado teológico, que afirma a igualdade ontológica do homem e da mulher, a sua igual dignidade perante Deus e a religião. Por outro lado, não deixa de ser menos saliente a subordinação a que, no longo processo da hominização e do evoluir da sociedade humana, o homem sujeitou a mulher e a exploração ou opressão religiosa, familiar, social e sexual, que o ser masculino procurou exercer sobre o feminino. Mas disso, propriamente, não é culpada a religião e, sim, a sociedade, que conseguiu mesmo introduzir nos mecanismos religiosos essa perspectiva.

Quanto ao Islamismo, a partir do Alcorão, da vida e ensinamentos de Maomé, e das determinações da **Chariá** ou Lei islâmica, vê-se que não houve uma doutrina sobre a igualdade da mulher e do homem, antes pelo contrário. A prática que se introduziu na mentalidade religiosa muçulmana deriva mais do tradicionalismo sociológico já estabelecido na sociedade árabe e visou mais o serviço do homem que a afirmação da mulher. Maomé é explícito ao afirmar que “as mulheres foram criadas para o homem” (*sura* 30,20); ele mesmo foi, de facto, um filógino, apreciador de mulheres! As rigorosas prescrições e observâncias sobre o vestir e o comportamento social das mulheres, a prática da poligamia, a insistência na modéstia foram, ao tempo, algo de positivo, mas insuficiente, em face dos costumes duma sociedade retrógrada e permissiva, senão mesmo exploratória dos atractivos femininos.

Se na sociedade ocidental, de matriz judaica e cristã, a mulher já fez a descoberta da sua igualdade humana e luta por libertar a sua consciência de oprimida,

na sociedade islâmica, fundamentalista e conservadora porque nada racionalizada, ousaríamos dizer que a mulher nem sequer se dá conta da sua condição de oprimida. A educação na liberdade é que foi a alavanca para a libertação da consciência de oprimido. Este dado, todavia, ajuda-nos a perceber porque é que a sociedade islâmica parece impermeável aos desvarios da sociedade ocidental, sem possibilidade de manifestações de homossexuais ou lésbicas, esse cortejo de liberdades da sociedade moderna dessacralizada, que a visão tradicional da Bíblia judeo-cristã classificava de sodomia, o pecado de Sodoma e Gomorra (Gn. 18-19).

A crítica histórica, a hermenêutica literária e a análise racional laica tardam em entrar no estudo e diagnóstico do fenómeno religioso e suas implicações por parte dos autores muçulmanos.

## **28 - O desgaste das religiões monoteístas em face das sociedades secularizadas\***

As religiões monoteístas constituem um avanço no contexto das sociedades antigas. Judaísmo, Cristianismo e Islamismo são, de facto, as grandes religiões monoteístas da humanidade, cada uma com sua estrutura própria e com seu Livro Sagrado. Neste sentido, elas vão dominar a sociedade ocidental, sobretudo desde o Médio Oriente Próximo até à Europa. Daqui, porém, a partir do século XV, através dos descobridores ou colonizadores, vão estender-se a todas as paragens do orbe, superando e, não raro, eliminando as religiões autóctones.

Antes de mais, para definir conceitos, importa, portanto, estabelecer a diferença entre religiosidade e religião, para, depois, fazermos a respectiva classificação.

### **I - O Homem religioso: da Religiosidade à Religião**

#### **1. O “Homo Religiosus” e a Religiosidade**

A singularidade do fenómeno religioso acompanha o homem em todo o processo da sua hominização, revelando-se desde o Paleolítico Superior (30000 a.C.) em todas as culturas e continua a manifestar-se na modernidade, determinando sempre ritos sagrados, construindo espaços e edifícios religiosos, favorecendo obras de arte, decretando comportamentos morais, exigindo atitudes sociais.

Rupturas no tradicionalismo religioso: Racionalismo (Oposição à Revelação. O Evemerismo antigo e moderno) e Positivismo. Nem o racionalismo, nem o positivismo (Cientismo) nem a prepotência do ateísmo, nem os movimentos de dessacralização, secularização e laicismo têm conseguido banir o “factor Deus” e todo o conseqüente apetrechamento da Religião.

---

\* Texto inédito. Conferência proferida no âmbito do colóquio *Ética, Estética e Religião*, realizado na Ilha de Porto Santo, no dia 6 de Maio de 2005.

## **2. Religiosidade e Religião: da intuição à instituição**

2.1. A Religiosidade. É a atitude e a expressão dum sentimento quase instintivo de medo e admiração perante as forças superiores ou transcendentais. Reveste formas espontâneas, quase incontroláveis. Tem um carácter anómico, ultrapassa qualquer lei, enquanto manifestação dos sentimentos íntimos da religiosidade em geral e, por isso mesmo, da Religiosidade Cristã Popular! Estrutura-se, muitas vezes, num conhecimento singular e interno, instintivo e espontâneo a que poderíamos chamar “conhecimento por conaturalidade”, isto é, intrínseco à natureza do ser humano, baseado em algo que é, em nós, como que um prolongamento da própria natureza, ligado à precariedade e incapacidade do homem perante a realidade que o envolve.

2.2. A Religião. Considerada a etimologia (*Relegere//Religare*) e assumida a religiosidade de forma comunitária, ela organiza-se como sistema estruturado de crenças, de ritos e de poderes sagrados pelos quais o homem se relaciona com aquilo que chama Deus(es).

Código Teológico ou dogmático = As verdades da religião, a doutrina, o seu catecismo. Daí o Credo.

Código Ritual ou litúrgico = As pessoas consagradas ou mediáticas, as celebrações litúrgicas: sacerdotes, sacrifícios, orações. Daí o Culto.

Código Ético ou moral = A ética dos comportamentos pessoais e comunitários: as leis, as prescrições. Daí a Moral.

2.3. Dimensões essenciais da Religião: Latrêutica (adoração), Eucarística (agradecimento), Impetratória (súplica, oração), Propiciatória (reparação pelo pecado).

## **3. Origem e distinção das Religiões**

3.1. - Sistema Progressivo (o homem cria os seus deuses (Politeísmo) até chegar ao Monoteísmo).

Sistema Degenerativo (da Revelação original, Monoteísmo, o homem cai no Politeísmo, Superstição e Magia).

3.2. – Religiões naturais e sua diversidade. Os misteriosos fenómenos da natureza: Politeísmo, Panteísmo, Deísmo.

3.3. – Religiões sobrenaturais. Históricas, Positivas, Reveladas, Monoteístas: Judaísmo, Cristianismo, Islamismo.

## **4. Elementos estruturantes da Religião**

4.1. O Sagrado e o Profano. O Religioso e o Laico. O Sagrado implica uma ruptura de nível ontológico, uma realidade por excelência, oposição ao profano transitório e efêmero (Mírcea Eliade).

4.2. O Sagrado é Fonte de consagração, Razão de interditos ou tabus, Princípio de eficácia, Motivo de ascetismo, e determina, por isso, o religioso, como estruturação da religião. Sagrado e Religioso não são sinónimos. O Sagrado é uma categoria metafísica ou ordem ontológica especial, o NUMINOSO, de Númen = Deus, algo de “*tremendum ac fascinsum*”, que transcende o homem (*Das Ganz Andere = O totalmente outro* – Rudolfo Otto). É, portanto, algo distinto e superior com que o homem se quer relacionar; por isso mesmo, suscitando o instinto do que está para além do visível e acessível, causa o temor reverencial e determina o Religioso ou o Mágico. O Religioso é algo de positivo, que está relacionado com uma atitude do homem perante o Sagrado ou seja a religião. O Religioso pressupõe o Sagrado (Mircea Eliade; Roger Caillois).

4.3. O Espaço. Edifícios religiosos e orientação sagrada: Jerusalém (judeus), Oriente (cristãos), Meca (*Mihrab*, muçulmanos).

4.4. O Tempo. Ciclos da Natureza (dimensão telúrica). Ano litúrgico próprio de cada religião (calendários judaico, cristão, muçulmano).

4.5. Os Mitos, enquanto narrativas das origens inacessíveis, onde Deus e as forças transcendentais são os agentes, sempre no princípio do mundo e do tempo.

4.6. Os Ritos, enquanto ações culturais. Diversos tipos de ritos: Celebrações/ Festas (Ritos de iniciação/Ritos de consagração), Sacrifícios, Orações, Promessas e Ex-votos, Arte e Simbólica.

## II - As Religiões Monoteístas

Chamamos Religiões Monoteístas aquelas que afirmam a existência dum Deus único e pessoal, onipotente e providente, sem qualquer “*partenaire*” ou companheira. Por mais que ao espírito humano seja possível chegar à ideia do Deus único e Onipotente, todas as religiões monoteístas, e não apenas monistas (Hinduísmo), partem da ideia de Revelação, o que não significa que ela tenha sido instantânea, automática, quase “*ex-machina*”. É preciso, do ponto de vista histórico, aceitar a “lei da pedagogia divina”, pela qual Deus como que aceita caminhar ao ritmo da evolução do espírito humano. Desse modo é que, na perspectiva teológica cristã, chamamos Revelação ao processo de longa duração durante o qual o homem caminhou à descoberta do divino. Assim sendo, dizemos que as Religiões monoteístas são três: Judaísmo, Cristianismo, Islamismo. Todas elas são “Religiões do Livro” e, como tais, reveladas, positivas, históricas, pressupondo sempre um HOMEM carismático, que serviu de intermediário entre Deus e os homens, a quem foi comunicada a mensagem; um LIVRO em que se compendia de forma positiva a revelação; um TEMPO, com todo o seu circunstancialismo cronológico e humano.

**JUDAÍSMO.** Considerada a primeira Religião Monoteísta e tendo em Abraão, século XVIII a.C., o seu Patriarca inicial, de facto, atinge com Moisés, século XIII a.C., a grande revelação do Deus único com o nome de JAVÉ, mas só se estrutura como verdadeira religião monoteísta com os grandes profetas do século VIII-VII a.C., e com a visão institucional dos Sacerdotes após a reforma de Josías (2 Re. 22; 2 Cr. 34), rei de Judá cerca de 639-606. Esse facto consagrou a chamada “História Deuteronomista” (sequência literária de tipo profético e parenético, que vai do livro do Deuterónimo ao 2º livro dos Reis), e depois do regresso do Cativo de Babilónia, 538 a.C. Estão, portanto, a ver a “longa duração” de que falei acima e a constatação da “lei da pedagogia divina”, que também referi.

Tal como o temos hoje, o Judaísmo é uma religião monoteísta, anicónica em que tiveram imensa influência os rabinos ou mestres da lei ao longo dos tempos, até se materializar na Torá (Tenak ou Bíblia), na Michná e no Talmud, estas duas obras escritas já depois de Jesus Cristo. Nesse sentido, o Judaísmo é ante-cristão e até mesmo anti-cristão (Cfr. Oração do *Shemoney 'Esré* ou 18 bençãos). Ainda se rege pela Lei da vingança ou de Talião.

Com a Diáspora dos Judeus pelos quatro cantos da terra, o Judaísmo manteve-se graças à fidelidade daqueles, sobretudo, a que hoje chamamos fundamentalistas ou judeus ortodoxos, mas sofreu a erosão por parte daqueles que acreditam na Bíblia, mas não acreditam em Deus, como actualmente se vê no “*Medinat Israel*”. Atravessando os tempos e espalhado por diversas culturas ou civilizações, o Judaísmo sofreu o desgaste psicológico dos próprios homens a ele ligados, onde, muitas vezes a tradição (“*Tradition, Tradition!!!*”, lembram-se do filme “O violino no telhado?”), o atavismo ancestral das observâncias externas manda muito mais que a fé no Deus único. Isso ajudou a criar uma visão legalista da religião, que os 613 preceitos estipulados por Maimónides, século XII, ajudam a materializar. Assim se pode verificar de forma plausível o divórcio entre a religião e a vida, a fé e a moral social, isto é, o desgaste religioso.

**CRISTIANISMO.** Esta é a principal religião monoteísta em termos quantitativos e civilizacionais, já que marca a civilização ocidental, sobretudo europeia e a americana.

Derivado de Jesus, que, diga-se, nunca quis fundar uma religião, o Cristianismo foi estruturado a partir da exclusão judaica e por acção dos apóstolos de Jesus em que é legítimo salientar o papel de S. Paulo, a ponto de um historiador como Adolfo von Harnak (1851-1930) afirmar que “o Cristianismo não é senão um

---

<sup>1</sup> HARNACK, Adolf von – *Mission et expansion du christianisme dans les trois premiers siècles*, Paris, Cerf, 2004. A obra apareceu em alemão em 1902. Escreveu também *História dos Dogmas*, em 3 volumes.

paulinismo”<sup>1</sup>. Daí a célebre distinção entre o Jesus da História e o Cristo da Fé, ou a doutrina de Jesus e o ensinamento da Igreja. O antigo Bispo do Porto, Dom António Ferreira Gomes, gostava de afirmar, segundo um mestre “à pensar” que “Jesus teria querido fundar o Reino de Deus e saiu-lhe a Igreja pela culatra”.

O Cristianismo, chega até hoje, através de três vectores principais: Catolicismo romano, Ortodoxos Orientais, Protestantismo evangélico. Em todos estes três vectores se manifesta o fenómeno do desgaste religioso. Fiquemo-nos, porém, com o Catolicismo, que, para os portugueses, é mais evidente.

Na verdade, através da Igreja Católica, na diacronia da história, verificamos que o Cristianismo é uma religião de contrastes, que é preciso abarcar na sua globalidade. São os “Paradoxos do Cristianismo”, como dizia Gilberto Keith Chesterton (1874-1936), mas que lhe dão a marca da sua singularidade no contexto das instituições meramente humanas: Divina e Humana; Revelada e Regulada; Carismática e Institucional; Comunitária e Individual, Sacramental e Material; Santa e Pecadora. São estas misteriosas contradições que fazem a dificuldade essencial do Cristianismo para positivistas, racionalistas e materialistas.

ISLAMISMO. Religião monoteísta de total submissão à vontade de Deus (*ISLAM = Submissão*), com decalques na Bíblia hebraica e no Evangelho cristão. Prescrição dos 5 Pilares do Islamismo (Profissão de fé monoteísta/ Oração/ Es-mola/ Jejum/ Peregrinação a Meca). Religião anicónica para evitar a tentação do paganismo. Também se rege pela Lei da vingança ou de Talião. Mostra grande tolerância para as religiões do Livro (Judaísmo e Cristianismo), desde que aceitem o *Dhmimi* ou imposto de submissão, a ponto de Jesus e Maria terem particular respeito no Islamismo. Divisão quase inicial entre Sunitas e Chiitas.

### III - O choque da Religião e da Modernidade

Tem-se dito que a religião é uma superestrutura da sociedade, e nós, no Ocidente Europeu, bem o podemos testemunhar. Se assim não fora, talvez João Gonçalves Zarco e Tristão Vaz Teixeira, que navegavam guiados pelo lema do “Que vós, por muito poucos que sejais//Muito façais na Santa Cristandade” como diz o nosso Épico<sup>2</sup>, ideal que animava o Infante D. Henrique, talvez, digo, não tivessem redescoberto o Porto Santo e a Madeira (1419). Sem o sentido da gratidão ao Sagrado/Divino, nem o rei D. Manuel o Venturoso teria mandado edificar o memorial mosteiro dos Jerónimos. Possivelmente, nem o Pe. Bartolomeu de Gusmão se teria atrevido à aventura da passarola, como primeira tentativa de pôr o homem a voar através dos espaços siderais, que, ao tempo,

---

<sup>2</sup> CAMÕES, Luís Vaz de – *Lusíadas*, VII, 3.



se julgavam lugar reservado dos deuses. Talvez nem o rei magnânimo D. João V tivesse mandado construir o Convento de Mafra, como forma de encontrar mediadores que intercedessem pelos seus pecados e pelo nascimento dum filho; por isso mesmo, talvez o escritor José Saramago não tivesse encontrado ambiente vital adequado para o romance que o lançou na ribalta da literatura. Recordo precisamente que na Feira do Livro do Porto de 1984 comprei o livro “O memorial do Convento” em que o autor fez o favor de me pôr um autógrafo, e que eu li com o interesse de verificar, perdoe-se-me a confissão, se ele metia o pé na poça a respeito de questões religiosas. Mal sonharia, então, que havia de estar com ele num encontro de cultura, e precisamente para dar uma achega a respeito de religião e espiritualidade <sup>3</sup>.

### 1. A discussão sobre as Religiões

Estamos ainda nos começos do terceiro milénio cristão, mas já contamos cinco anos na dobadoira da diacronia da história do nosso tempo. No aqui e agora da vida, antolha-se-nos um mundo em crise, onde a religião é acusada de favorecer e fomentar a guerra, o ódio e a divisão dos povos, o extermínio de muita gente. Este é o espectáculo que salta à vista, quando tentamos dissecar o problema hodierno da guerra entre judeus e palestinianos, a origem terrorista do confronto entre talibãs e americanos, a guerra do Iraque, enfim. Mas a mesma etiologia ou causa encontramos, do ponto de vista histórico, quando analisamos na Europa de antanho as guerras da Religião ou as perseguições da Inquisição contra os judeus e protestantes.

Será, portanto, mesmo verdade que a religião, com o conceito de Deus relativizado e assumido ao sabor das mentalidades dos povos e das épocas, é assim negativa para o progresso pacífico da humanidade? Na realidade, é fácil atirar sobre a religião as culpas dum mal-estar que a todos atormenta, sobretudo quando é em nome da religião que as nações assumem atitudes hostis e vingativas.

Se na sua essência, a religião é um conceito unívoco que implica a crença num ser superior, tido como poder soberano da natureza e do homem, na verdade a religião é polivalente e diversificada, como todos sabemos ao falar de religiões naturais ou sobrenaturais, de religiões monoteístas ou politeístas e de religiões judaica, cristã, muçulmana, budista, hinduísta, xintoísta ou outras e até

---

<sup>3</sup> Encontro na Fundação Engenheiro António de Almeida, Porto, a 13/XII/2001, com José Saramago, Siza Vieira, Armanda Passos e Coelho Dias, promovido pela Associação “Ar Evento” a propósito de “*Baltazar e Blimunda: Espiritualidade, Fé e Utopia no acto da criação*”.

mesmo de seitas religiosas.

Antes de mais, verifiquemos que, do ponto de vista nominal, e palavra Religião é de origem romana, ocidental, e na sua hermenêutica etimológica somos desde já obrigados a admitir uma dupla semiótica ou duas possíveis significatividades.

De facto, Religião = *Religio* pode vir do latim *Re+Legere*, isto é, reler, recolher, sobrepor, como pretende Cícero, e então as religiões são um somatório de crenças e atitudes, que os homens cumprem e com que se obrigam em relação aos seus deuses. Deste modo, a Religião é algo de externo, não se distingue da superstição e da magia e o crente duma religião está convencido de que, quantos mais actos religiosos fizer mais forte para o bem e para o mal será a sua intervenção junto de Deus. Neste caso, a religião está na origem do automatismo interesseiro dos ritos externos, no ritualismo das práticas religiosas.

Mas *Religio* = Religião também pode derivar do latim *Re+Ligare*, como querem desde o século IV os apologetas cristãos Arnóbio e Lactâncio. Neste caso, a Religião é aquilo que liga ou prende fortemente o crente ao seu Deus. Assim pensaram também Santo Agostinho e S. Tomás de Aquino, para os quais a religião assenta numa relação interna do homem com Deus “*Religio proprie importat ordinem ad Deum*”<sup>4</sup>. Nesta perspectiva perfeitamente cristã, a religião está na interioridade com que o homem se compromete com o seu Deus, independentemente da eficácia ou não dos ritos e práticas religiosas, do proveito concreto e imediato ou não que tira da sua atitude religiosa. É, no fundo, aquilo que Jesus Cristo, segundo S. João, na conversa com a samaritana, chamava “adorar em espírito e verdade” (Jo. 4, 23), isto é, o culto gratuito e amoroso.

Esta distinção é extremamente importante, porque gera e prova conceitos e atitudes religiosas diferentes. No primeiro caso, a religião é sempre um acto de interesse por parte do crente que, em seu proveito, procura interceder junto de Deus, perdoe-se-me a palavra, “manipular” a vontade do Deus a que presta culto. Religião, superstição e magia andam então de mãos dadas: pela religião o homem quer titanicamente ser um dominador de Deus. No segundo caso, mesmo que possa haver interesse da parte do crente, existe, à partida, uma total aceitação da vontade de Deus, à qual, pela fé, o crente se submete e tudo submete: o homem exprime a sua aceitação do poder de Deus. Em síntese clara: enquanto na Magia e Superstição, o homem quer dominar Deus, na Religião, o homem submete-se ao domínio de Deus.

Podemos assim definir as religiões como sistemas estruturados ou organizados de crenças, poderes e mediações pelas quais os homens se relacionam com os

---

<sup>4</sup> S. TOMÁS DE AQUINO – *Summa Theologica*, II-II, q. 81, A.1 c.

deuses. Por isso, em cada religião se distingue um tríplice código dogmático (ou de crenças), código litúrgico (ou de ritos), código moral (ou de comportamentos) que, conforme a sua importância, assim determinam as características de cada religião na sua dimensão latrêutica, eucarística, impetratória e propiciatória, e estou a recalcar o que disse antes. Estas dimensões são o rosto visível de todas as religiões, estabelecem a ligação das mesmas às culturas dos povos e, em certa medida, fazem a simbiose sociocultural de qualquer religião, a força mental que ajuda a compreender e até explica a interacção que há entre o ser e o pensar dum povo com esta ou aquela religião.

## 2. Historicidade da religião

A arqueologia e a paleontologia pretendem provar que, no processo da hominização, o ser humano se manifestou evolutivamente como “*homo religiosus*”: no *Pitecantrópos* (*Homo Pekinensis*, 300000 a.C.) aparecem indícios de religião e de culto; no *Homo Sapiens* (*Homo de Neanderthal*, 60000 a.C.) há a certeza de práticas de culto religioso; no *Homo Sapiens-Sapiens* (*Homo de Cromagnon*, 30000 a.C.) a religião é um facto indiscutível. Isso faz os estudiosos modernos das diversas ciências das religiões afirmar a origem antropológica da religião, enquanto capacidade original, que permite ao ser humano relacionar-se com uma realidade superior através da admiração e do medo que experimenta na consciência de ser dependente e que exprime por meio de práticas religiosas: sepulturas intencionais, ídolos e amuletos, orações e sacrifícios, consciência moral de culpa e pecado. Tudo isso, muitas vezes, misturado com subformas aparentadas da religião: bruxaria, magia, superstição. Interessante a este propósito, é o livro de Leroi-Gourhan – *As Religiões da Pré-História*<sup>5</sup>, que procura dar uma visão científica das práticas religiosas desde os alvares da civilização.

Ao mesmo tempo, a História demonstra a pluralidade das religiões que acompanham as culturas dos povos. Deste modo, somos levados a compreender que a história religiosa dum povo está medularmente ligada à sua história cultural e até nacional (Portugal e o milagre de Ourique). Sobretudo nas religiões históricas, positivas e reveladas será sempre preciso analisar o código dogmático em congruência com o código moral para aquilatar da mais ou menos valia, da maior ou menor quota-parte que a religião exerce na cultura dum povo com determinada religião dominante. Com efeito, não há dúvida de que a religião dominante dum país influencia, de facto, as coordenadas históricas, culturais,

---

<sup>5</sup> LEROI-GOURHAN, André – *As religiões da Pré-História*, Lisboa, Edições 70, 1985 (Paris, 1964); cfr. CAUVIN, Jacques – *Naissance des divinités naissance de l’agriculture*, Paris, CNRS Éditions, 1994 e tradução portuguesa.

mentais e sociais desse povo ao longo do tempo. Foi desse modo que Max Weber tentou demonstrar, dentro do Cristianismo, a distinção entre povos nórdicos europeus, protestantes e ricos, e nações do sul da Europa, católicas e pobres <sup>6</sup>.

Não se pode, por conseguinte, negar o aspecto positivo que as religiões exerceram e exercem na sociedade, dinamizando a comunidade humana, influenciando as artes e a literatura, fomentando a beleza e monumentalidade dos edifícios, numa palavra, instigando o progresso da humanidade. Atentemos, apenas, a título de exemplo, na espantosa civilização egípcio-faraônica, de há cinco milhares de anos. Dela, que chegou até nós, senão os templos dos deuses, as pirâmides e hipogeus do culto funerário?

Vejam os ainda o que se passa no ocidente europeu, pois podemos não ser crentes, mas não devemos ser cegos. Não são acaso as catedrais, as igrejas e os templos o mais emblemático e monumental testemunho da arte? E os mosteiros e conventos, em geral, não foram eles paladinos da arte e da cultura: Alcobaça, Batalha, Mafra, Tibães? No coração de Moscovo, no Kremlin, não brilham ainda hoje as cúpulas douradas das igrejas do Czarismo, que nem a Revolução bolchevista de 1917 ousou destruir?

À religião cristã podem-se, contudo, assacar muitas acusações, atirar até muitas culpas, mas temos de admitir que, também, isso se deve atribuir mais à ideologia dos homens que a representam e interpretam do que à própria religião nas suas formulações doutrinárias, dogmáticas ou morais. Se as guerras da Religião e a Inquisição constituem um síndrome de maldade e prepotência, isso deveu-se muito mais à mentalidade dos governantes da época do que à doutrina evangélica cristã que, desde o século II, proclamava que “a glória de Deus é o homem vivo” (Santo Irineu de Leão).

### **3. A modernidade e a religião**

Na sociedade contemporânea de influência cristã, é corrente um mal-estar religioso que leva os analistas a falar do eclipse ou da “morte de Deus” e do fim da religião. Na verdade, do ponto de vista cultural, é fácil acompanhar o processo evolutivo-degenerativo que nos traz do teocentrismo medieval ao antropocentrismo contemporâneo, que demonstra como o esquecer-se de Deus é fazer do homem o paradigma e a medida da realidade, o super-homem. Como elementos explicativos deste processo aponta-se o pensamento racionalista de Nicolau de Cusa (1401-1464), de Pico della Mirandola (1463-1494), de Renato

---

<sup>6</sup> WEBER, Max – *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Lisboa, Editorial Presença, 1983 (tradução do alemão). Aplicação do princípio de Calvino sobre a predestinação absoluta, “*ante praevisa merita*”.

Descartes (1596-1650), de Baruk Spinoza (1632-1677), para os quais a razão se deve libertar da revelação, a filosofia da teologia. Baruk Spinoza, judeu, afirmava que “ser homem é praticamente uma maneira de ser Deus”<sup>7</sup>. Manuel Kant (1724-1804), protestante, intelectualmente, pôs entre parênteses a sua crença religiosa e confiou-se à “razão crítica”, enquanto é caminho para as luzes, o Iluminismo ou “*Aufklärung*”, que faz do ser humano racional a chave da abóbada do poder e do saber.

Sabemos como J. J. Rousseau (1712-1778) e Augusto Comte (1798-1857) enveredaram pela racionalidade e, sobretudo Comte, guiado pela lei das três etapas da evolução do espírito humano, estabeleceu o Positivismo Científico como explicação última de tudo, favorecendo a dessacralização, o laicismo e o ateísmo. Depois do idealismo de Frederico Hegel (1770-1831), aparecem as críticas à religião e a visão reducionista da mesma.

Carlos Marx (1818-1883), com o seu materialismo, eliminou a religião porque “ópio do povo” e classificou-a de “alienação”, aceitando apenas que uma verdade religiosa seja expressão simbólica da natureza racional do homem.

Segismundo Freud (1856-1939), com sua teoria psicanalista, colocou a religião no número das neuroses, que é preciso ultrapassar.

João Paulo Sartre (1905-1980) com o existencialismo exacerbado e radical eliminou a possibilidade de transcendência.

Neste encadeamento de ideias e nesta sucessão de pensadores se passou da visão religiosa omnipresente de Deus para o entusiasmo moderno exclusivista pelo “super-homem”, como afirmava Frederico Nietzsche (1844-1900). Assim como houve outrora a doença da religião e da santidade, também modernamente há a doença do ateísmo e do laicismo.

Repare-se, porém, que nos nossos dias, depois de, em visão catastrófica, se ter afirmado a “morte de Deus”, o mesmo autor, Harvey Cox, que há quarenta anos escrevia a “*Cidade secular*” (1965), admite agora, perante o fenómeno de eclosão das seitas, o “regresso do religioso”<sup>8</sup>. Não há dúvida que há uma grande crise na prática religiosa católica ou protestante, como se comprova pelo inquérito do ano de 1991 sobre a prática da missa dominical em Portugal, denunciando uma quebra terrivelmente acentuada.

Em contrapartida e em certa medida, a recuperação da crise passa pelo carácter antropológico das religiões, como já afirmou o Concílio Vaticano II na

---

<sup>7</sup> SPINOZA, Baruk – *Ética*, p. V, p. XXXVI.

<sup>8</sup> COX, Harvey – *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Massachusetts, 1995.

<sup>9</sup> *Gaudium et Spes*, 19.

Constituição sobre a Igreja no Mundo actual<sup>9</sup> e como se pode ver no incremento do estudo da sociologia religiosa e da história comparada das religiões. Devo confessar que me causam pena certos livros, assinados mesmo entre nós por sacerdotes, muito propagandeados que, na sua aleivosia, pretensamente esclarecida e no seu “embezzamento” ideológico epidérmico, se interrogam sobre o que fazer com a Igreja<sup>10</sup>, como se a Igreja fosse uma simples instituição humana, política ou social.

No campo das religiões, constata-se o fluxo e refluxo das marés, que a história ou parábola da “mota”, contada pelo clarividente teólogo alemão Karl Rahner (1904-1984) e depois explorada pelo teólogo holandês Eduardo Schillebeeckx, OP, bem ilustra: “Quando nas nossas aldeias um rapazote recebe de prenda uma mota, julga que recebeu um tesouro e nas primeiras semanas não vê mais nada senão a mota; passa a vida a andar nela e a mostrá-la aos amigos, quase a meter-lhes inveja, e até se esquece da missa aos Domingos. Pouco depois, porém, já volta à Missa, mas de mota, naturalmente”<sup>11</sup>. Esta é a história da humanidade esquecida de Deus perante a descoberta de novas experiências, mas aqui radica a esperança da recuperação religiosa. Esta constatação explica a multiplicidade das ciências modernas das religiões: Antropologia/Etnologia religiosa, História das religiões, Filosofia/Fenomenologia, Psicologia, Sociologia das religiões.

Afinal, “o eclipse de Deus” não é tão evidente nem tão profundo, como alguns quiseram dizer e, apesar do imediatismo do “*homo economicus*” e do “*homo ludicus*” contemporâneos, cremos bem que a religião não vai morrer. Sofrerá transformações, por certo, e adaptações circunstanciais no incarnationismo das culturas e na vivência das sociedades. Não podemos, por isso, escapar ao problema da Modernidade e da Religião. Mas, curiosamente, parece que quanto mais se afirma a democracia, mais os estados aprendem a tolerância religiosa. Assim é, na sociedade ocidental, com certeza pela descoberta e afirmação dos valores democráticos da liberdade, igualdade e fraternidade, que a Revolução Francesa propagandeou e a religião cristã já continua. O apotegma de que todo o homem é pessoa, vale na política, no social e no religioso. Não há dúvida de que a laicidade, enquanto valorização dos leigos, que não o laicismo exclusivista e reduccionista, se afirma em países de tradição cristã, sobretudo, como que superando o conceito duma religião e duma igreja demasiado hierárquica e clerical. Por paradoxal que isto possa parecer, o que é certo é que devemos aos sistemas de democracia política a coabitação da religião e do estado sem pretensões nem pruridos de ingerência ou predomínio dum sobre o outro, ao

---

<sup>10</sup> OLIVEIRA, Padre Mário de – *Que fazer com esta Igreja*, Lisboa, Campo das Letras, 2001.

<sup>11</sup> SCHILLEBECKX, Ed. – *Dios y el hombre*, Salamanca, Ed. Sigueme, 1969, 104-105.

contrário do que acontece nos países de predominância monolítica islâmica. Isso leva, naturalmente, os próprios leigos crentes a sentirem-se como que libertos da tutela da “clerezia” das respectivas religiões.

Como características e, de certo modo, causas da modernidade, apontemos a racionalidade, o valor do indivíduo, a diferenciação das instituições (a separação da Igreja e do Estado), a democracia, o desenvolvimento técnico-científico. A modernidade criou, assim, um processo de emancipação religiosa que leva ao aparecimento das sociedades laicizadas, autónomas e independentes das instituições religiosas e das suas leis, dos seus valores e símbolos. Por consequência, o homem, sobretudo das zonas urbanizadas e técnicas, como que sai da esfera da religião, a qual se torna, por isso, questão de opção individual, que nunca poderá ser imposta por força de lei ou de perseguição. Quando, porém, analisamos à luz do Judaísmo e do Cristianismo este conceito de autonomia da modernidade, descobrimos que, afinal, ele radica na própria religião bíblica, que tanto influencia o pensamento ocidental. Na verdade, ao pôr o fundamento da religião na ideia de ALIANÇA, a Bíblia salvaguarda e afirma o princípio da liberdade e da autonomia do homem em face de Deus. Daí os profetas bíblicos tanto insistirem na ideia de fidelidade e de infidelidade. O cristianismo, afirmando o valor do indivíduo, ainda mais acentuou a ideia de liberdade e, por via de consequência, de conversão e de tolerância, a descoberta e aceitação do outro, que é também o outro culturalmente falando, isto é, aquele que tem cultura e religião diferentes. O homem, afinal, também é um valor religioso, e, como dizia Santo Irineu, e volto a repetir, “a glória de Deus é o homem vivo”. Por essa razão, na perspectiva teológica cristã, Deus se fez homem, “por nós homens e para nossa salvação”. Por isso, o cristianismo moderno já não se estriba na ideia dum proselitismo missionário a arrebanhar crentes, mas na difusão da mensagem de Jesus sobre o valor divino do humano.

Este é um ponto em que o legalismo judaico e o monoteísmo absoluto muçulmano ainda não descobriram ou pelo menos têm dificuldade em assimilar. Eis porque o desgaste da religião é muito maior no Cristianismo e seus derivados, sujeitos ao aparecimento de novas igrejas ou seitas e ao fenómeno pagão e sincrético da “New Age”.

Mas, vou quedar-me por aqui, porque seria longo explorar até ao fim este tema da relação entre modernidade e religião. Certamente ficamos a perceber melhor o fenómeno da quebra da religião tradicional nas nossas sociedades laicizadas, enquanto que a secularização ou valorização dos valores humanos-naturais não deixa de criar energias de utopia que fazem aparecer novas formas de crença e religião, fenómeno que a eclosão das seitas bem demonstra. Pelo contrário, nas sociedades fechadas e a-rationais (não irracionais), caso do

Islamismo, onde predomina a ideia de revelação absoluta e está ausente a de mediação, dá-se como que um regresso fundamentalista à fonte da religião percebida de forma monolítica e universal. É aí que reside, na modernidade, a razão do antagonismo das culturas e do terrorismo sob pretextos religiosos, a explicação das lutas entre Oriente muçulmano e Ocidente cristão. A sociologia religiosa demonstra que a modernidade faz diminuir e recuar a prática das religiões tradicionalmente instituídas, mas fomenta a utopia das religiões através duma certa “*bricolage*” ou osmose das crenças e, principalmente, por meio da eclosão das novas igrejas ou seitas religiosas, prova, afinal, de que o homem tem sede de infinito e não pode passar sem Deus. Assim é que a paisagem religiosa do mundo ocidental está marcada por uma crescente individualização, uma vez que a relativização (ditadura do relativismo, disse o novo Papa Bento XVI), o pragmatismo, o consumismo e a tolerância levam os homens a preocupar-se menos com o outro mundo e a cuidar mais deste mundo. Daí, no mundo ocidental, o plausível confronto entre a Religião e a Modernidade, o desgaste das religiões monoteístas.

## Bibliografia

- CAILLOIS, Roger – *O Homem e o Sagrado*, Lisboa, Edições 70, 1988; DIAS, Geraldo J.A. Coelho – *Religião e Simbólica. O sonho da Escada de Jacob*, Porto, Granito-Editores e Livreiros, 2001; DUCH, Luís – *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, Madrid, PPC, 1995; ELIADE, Mircea – *Tratado de História das Religiões*, Lisboa, Edições 70, 1977; FERNANDES, A. Teixeira – *A Religião na Sociedade Secularizada*, Porto, Livraria Civilização-Editora, 1972; HATZFELD, Henri – *As raízes da Religião*, Lisboa, Piaget, 1997; JAMES, E. O – *Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1973; OTTO, Rudolf - *O Sagrado*, Lisboa, Ed. 70, 1992; RÉMOND, René – *Réligion et Sociéte en Europe. La sécularisation aux XIX et XX siècles. 1780-2000*, Paris, Seuil, 2001; *Em nome de Deus. A religião na Sociedade Contemporânea* (org. Donizete Rodrigues), Porto, Afrontamento, 2004 (col. Ciências



## 29 - Religião e Tolerância\*

TOLERÂNCIA! Palavra tão humanista, cujo conteúdo os homens tiveram e têm enorme dificuldade em pôr em prática! Por natureza, não é o homem, filho de Deus segundo a revelação bíblica, o mais agressivo dos animais, o único capaz de agredir intencionalmente o seu semelhante, feito verdadeiro “lobo do homem”? A história humana tem andado ao arrepio da tolerância. De facto, a tolerância é uma descoberta do humanismo racionalista de base cristã, ao passo que a intolerância é um síndrome da história humana, desde a antiguidade.

A própria Bíblia judeo-cristã, através da luta de Caim contra seu irmão Abel, nos mostra como, da revolta e intolerância contra a autoridade de Deus, o homem original se lançou na intolerância contra seu irmão, matando-o (Gn. 4). Trata-se duma narrativa mitológica e paradigmática para encontrar a etiologia e a explicação da inimizade, da violência e da guerra entre os seres humanos. A intolerância aparece como instintiva, quase diríamos, conatural ao homem que, apesar de tudo, é o único ser capaz de ver o bem e de fazer o mal. A luta de Caim e Abel é, praticamente, uma narrativa abreviada e paradigmática daquela luta de que nos fala, ao nível do colectivo familiar ou tribal, o poema hindu *Mahabharata*<sup>1</sup>. Este grande poema antiquíssimo, escrito em sânscrito, é o mais importante monumento da cultura indiana e está sempre presente na consciência hindu. Descreve a luta original entre dois grupos de parentes rivais, os Pandava e os Kaurava. Ao fim e ao cabo, por ocasião da grande batalha, ninguém ficaria verdadeiramente vencedor se não se restabelecesse a lei cósmica, o *Dharma*, princípio de toda a harmonia social. Também o mundo da religião hindu sofre duma espécie de pecado original, que causa a intolerância e a guerra e, por essa razão, tentou explicitá-lo em mito. Afinal, como dizia Fernando Pessoa, “o mito é o nada que é tudo”, exactamente porque pretende dar resposta e explicar o que toda a gente sente e não consegue explicar de forma racional.

---

\* Texto inédito. Conferência proferida na Escola Secundária António Sérgio, V. N. de Gaia, no dia 27 de Abril de 2005.

<sup>1</sup> *Le Mahabharata*, Extraits traduits du sanscrit par Jean-Michel PÉTERFALVI, 2 vols., Paris, Flammarion, 1985.

Nas sociedades pré-clássicas e clássicas, com os documentos artísticos e literários, que chegaram até nós, vemos que os homens do poder assumem-se sempre como homens da força física, dominadores dos seus súbditos e aniquiladores dos seus inimigos. Quem manda, domina, castiga, não tolera, destrói e mata. No Egito, a titulação dos reis ou faraós, considerados filhos do deus Ré, que é o sol, são autênticos textos de propaganda e ideologia do poder real e da arte de dominar. Que dizer de reis como Tutmósis III, Ramsés II, Ramsés III, que aparecem hercúleos nos templos dos seus deuses com a cabeça envolta no *uraeus* ou cobra cuspidreira de mordedura ardente, como que a espalhar o terror, a esmagar as cabeças dos vencidos, a cortar-lhes os braços, a amputar-lhes o falo? E quem não estremece com as figuras aterradoras dos reis assírios (Assurbanípal, Sargão, Senaqueribe) perante os quais todos, súbditos e vencidos, tinham de fazer a adoração por terra, como se os reis fossem deuses? O terror, a força, a intolerância eram sinais de poder divino, que os governantes de então não se descuidavam de manifestar e até literariamente engrandecer nas inscrições das estelas e paredes dos templos para afirmarem o seu poder e fazerem a propaganda do seu imperialismo.

O homem antigo nunca conseguiu viver na tolerância, como bem o expressou Giuseppe Verdi no “Coro dos Escravos” da Ópera “O Nabuco”, a respeito do Cativo ou Exílio dos judeus em Babilónia (586-538 a.C.). E se os judeus cativos de Nabucodonosor obtiveram de Ciro, em nome dos novos conquistadores persas, o édito de alforria e regresso a Jerusalém, até isso foi devido a um acto de propaganda política que não de tolerância social.

Em Roma, os imperadores eram a personificação e materialização da força bruta que esmaga os homens, como bem sabemos pelas perseguições aos cristãos, que tantos mártires da intolerância político-religiosa fizeram. Já o Livro do Apocalipse falava do dragão e da besta que avassala e aterroriza toda a terra (Ap. 12; 13).

Na Antiguidade, a escravatura, quer militar quer civil, era um fenómeno generalizado e está abundantemente documentada, até na Bíblia hebraica na qual, em nome de Deus, se praticava o anátema ou *Herem* que consistia em rasar ao solo uma cidade inimiga e matar todos os seus habitantes, homens e animais.

As sociedades antigas viveram numa falta absoluta de tolerância. Que dizer, com efeito, da intolerância através dos castigos corporais infligidos às crianças, através do abandono dos idosos e doentes, através do isolamento desumano imposto aos leprosos ou gafos e outras vítimas de doenças contagiosas, através dos tormentos aplicados aos inimigos vencidos ou a criminosos presos, através da pena de morte?

Pois bem. TOLERÂNCIA é palavra latina, derivada do verbo *Tolerare* = suportar/aturar/sofrer, que, por conseguinte, nos leva à ideia de sofrimento na

longa duração, isto é, à capacidade de aturar os outros, mesmo que isso nos custe. Deste modo, a tolerância joga com os sinónimos de paciência e longanimidade. Com razão, os filósofos estoicos da Antiguidade greco-romana, perante sociedades e governos que privilegiavam a força bruta, assentavam toda a sua filosofia de vida no princípio do *Sustine et Abstine*, “aguenta e abstém-te”, dito em forma substantiva: Tolerância e Abstinência! Talvez isto nos pareça uma atitude demasiado masoquista, auto-sofredora, indigna daquilo que os romanos chamavam a *virtus*, a força do agir físico, do fazer algo, que ultrapassasse a banalidade do vulgo e afirmasse a heroicidade. Mas, reconhecendo o que isso implicava de renúncia egoísta e humilde sujeição a Deus e aos outros, é que os cristãos lhe deram a conotação de virtude moral, força de alma, que deve caracterizar os santos como verdadeiros homens de Deus e de abertura ao seu semelhante. O conceito de tolerância alarga-se à salvaguarda do direito à diferença, ao respeito por aquilo que nos distingue dos outros e, por isso, os relaciona connosco e os torna interessantes para nós.

Neste sentido, a tolerância vai de par com os direitos humanos; estende-se aos indivíduos, à sua maneira de ser, pensar e agir; alarga-se aos grupos humanos, respeitando as suas características, costumes, línguas e modos de viver, quer sejam maioritários quer minoritários; abrange todas as nações, salvaguardando os seus territórios e direitos internacionais, respeitando a sua religião, fomentando a paz e o progresso do mundo. A tolerância é garante de liberdade e, como virtude humana e humanizante, deve abarcar, por consequência, todas as vertentes da vida do homem: religião, cultura, política. Tolerância das pessoas, tolerância das raças, tolerância das línguas, tolerância das ideias, tolerância do falar e escrever! Pode dizer-se que a tolerância foi tema querido do Iluminismo <sup>2</sup> e por ele introduzido na história das mentalidades, onde aparece quase sempre ligado à ideia de laxismo e indiferentismo, por oposição ao absolutismo dogmático da Igreja Católica. Em Portugal, a ideia de tolerância foi defendida exemplarmente por Ribeiro Sanches <sup>3</sup>.

Assim sendo, seríamos como que levados a afirmar que a palavra “Tolerância” do Iluminismo quis, intencionalmente, encobrir a palavra e a ideia cristã de “Caridade”, dando-lhe uma conotação laica e não religiosa. Todavia, também a palavra Tolerância se pode perfeitamente entender como a arte do perdão e, como tal, também ela se engloba no mandamento essencial do cristianismo: “Amai os vossos inimigos” (Mt.5,44); faz parte e constitui a face mais visível do mandamento novo de Jesus, que é o amor cristão!

<sup>2</sup> GUSDORF, G. – *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971.

<sup>3</sup> CUNHA, Norberto Ferreira da – *Elites e Académicos na Cultura Portuguesa*, Lisboa, IN-CM, 2001, 151-190.

**A Igreja e a tolerância.** A Igreja cristã é herdeira da tradição religiosa judaica que a Bíblia, enquanto livro da revelação da História da Salvação, veicula. E se, de facto, a Bíblia representa um singular caso religioso no contexto das religiões antigas, não podemos esquecer que ela patrocina ainda a Lei de Talião ou da justiça vindicativa, assim explicitamente formulada: “Se alguém fizer um ferimento ao seu próximo far-se-lhe-á o mesmo que ele fez: fractura por fractura, olho por olho, dente por dente, conforme ele tiver feito a outro, assim se lhe fará” (Lv. 24, 19-20). Entre os judeus, esta justiça vindicativa arrastava mesmo à vingança de sangue, em que os familiares deviam assumir a obrigação de reparar a ofensa contra um membro da sua tribo ou família. Sobre isto, encontramos na Bíblia muitas disposições (Ex. 21,12-23; Lv. 24,17-21; Nm. 35,16-33; Dt. 19,11-13), com a institucionalização do “Vingador” = *Go'el* (Jb. 19,25), o uso oracional até de salmos imprecatórios em que se pedia a Deus que fosse Ele a fazer justiça (Sl. 109/108). E, se a lei religiosa hebraica pretendia obviar a excessos criando as cidades de refúgio e o direito de asilo, nunca conseguiu dar o salto qualitativo que levasse ao perdão, à caridade, à tolerância.

Na pregação de Jesus Cristo, desde o inaugural Sermão da Montanha, é evidente a superação da Lei da Vingança: “Ouvistes o que foi dito: - Olho por olho... Eu digo-vos: Não oponhais resistência ao mau...” (Mt. 5, 38-42). Depois, de forma positiva e prescritiva, virá a regra de ouro do comportamento cristão, que é a Lei da Caridade ou do amor ao próximo (Mt. 7,12; Mc.12,28-31), tão realisticamente exemplificado na parábola do Bom Samaritano (Lc. 10,25-37). A caridade é o “vínculo da perfeição” (Cl. 3, 14-16), porque coordena e une as virtudes e associa os verdadeiros seguidores de Jesus, que “vencem o mal com o bem” (Rm. 12,19-21). Por aqui já podem ver como muitos cristãos de hoje ainda se regem pela lei da vingança e não compreendem as exigências do cristianismo autêntico, que, na caridade, encontra a expressão mais perfeita da tolerância.

Toda a moralidade cristã, que a Igreja de Jesus, ao longo dos tempos, tem introduzido nas relações humanas, parte do princípio da caridade, que é polivalente e abrangente, quer em relação a outras virtudes, quer em relação à humanidade como tal. Assim se devem compreender os escritos dos Apóstolos e sobretudo o hino de S. Paulo à caridade: “a caridade é paciente, é benigna, não é invejosa, não é arrogante nem orgulhosa, nada faz de inconveniente, não procura o seu próprio interesse, não se irrita nem guarda ressentimento. Não se alegra com a injustiça, mas rejubila com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta” (1 Cor. 13, 4-7).

É certo que, na diacronia da história, também encontramos momentos em que, de forma institucional, a Igreja parece ter perdido a noção da Lei da caridade e de todas as dimensões que essa comporta. Quem não lembra o escândalo das

guerras de religião e o pesadelo da Inquisição ou Santo Ofício, que, em nome do Deus de Jesus Cristo, perseguia e matava? Temos de reconhecer que o espírito teândrico ou divino-humano de Jesus se eclipsou em muitos homens da Igreja, mas não podemos deixar de admitir que a doutrina de Jesus Cristo é suficientemente clara quanto às relações de tolerância que devem animar a sociedade dos homens, mesmo no campo tão sensível das religiões. E, se fosse necessário comprová-lo, aí está, clara e eloquente, a parábola do trigo e do joio, que devem crescer juntos, por mais que seja evidente a maldosa ação dos homens inimigos. Só Deus é juiz, só Deus fará a destriça definitiva (Mt. 12.24-30). Por isso, podemos afirmar que o cristianismo introduziu nas relações humanas, ao nível de pessoas e povos, uma nova dimensão, um novo tipo de comportamento, em que todo o homem é irmão porque filho de Deus em Cristo. É este o fundamento da caridade, como virtude teologal, e razão da tolerância, como virtude humanizante e não tão só fruto de mera filantropia.

Como se disse, TOLERÂNCIA é palavra latina e, no texto latino da versão da Vulgata, apenas aparece em 2 Cor. 1,6, traduzindo a palavra grega “**Ypoméne**” que, em geral, é vertida por *patientia*, ao passo que o adjectivo *tolerabilis* (**Anektós**) nos surge em Est. 7,4 e Mt. 10,15 e no grau comparativo, onde se fala da atitude tolerante de Deus para com as cidades depravadas de Sodoma e Gomorra. O verbo *tolerare*, esse nunca aparece.

O sinónimo *patientia* tem um leque quantitativo e semiótico muito mais usado e vasto, mas em que é evidente o significado de aturar pessoas e coisas, levando a uma certa provação, como diz expressamente S. Paulo: “A paciência é que opera a provação” (Rm. 5,4). Naquele que a adquire, tem e exerce, a paciência acaba, de facto, por criar um tal padecimento sofrido (**Dokimê**) que, levando-o a abrir-se aos outros, vai contra a sua maneira natural e espontânea de agir (Sir. 2,4). Esta paciência tolerante existe, essencialmente, em Deus e o homem, quando a pratica, segue o exemplo da longanimidade do próprio Deus (Lc. 21,19; Rm. 9,22; 15,5). Por consequência, a paciência tolerante é a prova real da acção e do ensinamento dum homem (Pr. 19,11; Sir. 2,21).

Não podemos historicamente deixar de reconhecer que um bom conjunto de verdades da vida moderna, as quais a Igreja aceita, se lhe impuseram por força do movimento mental do Iluminismo racionalista. Depois, foi a pressão anticlerical da Maçonaria e o ideal humanista mas laico da Revolução Francesa que obrigaram a Igreja a deixar a tradição absolutista do Antigo Regime e a abrir-se aos ideais tão humanos e profundamente evangélicos da “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”. Estes, com efeito, haviam de ajudar ao aparecimento da teologia das realidades terrestres e ao princípio da tolerância para com os indivíduos e os povos.

Se alguma distinção, hoje, podemos fazer entre *tolerância* e *paciência* é a de que paciência recebeu uma conotação mais pessoal, subjectiva, referindo-se á capacidade do indivíduo sofrer os outros e a vida, ao passo que tolerância é uma atitude mental pela qual se aceitam as diferenças, mesmo quando vemos e sentimos que a posição dos outros é mais fraca e inferior à nossa perante a verdade, a religião, a cultura, a política e outros valores da vida. A paciência afecta principalmente o indivíduo; a tolerância abarca a sociedade, que toda ela deve fazer a descoberta do outro e aceitar as diferenças, por imperativo do próprio ser.

Com a mentalidade dos novos tempos, patrocinada pelo liberalismo político, também a Igreja aprendeu a ser tolerante. Se antes, os papas e concílios eram irreduzíveis na defesa do dogma e moral cristãos, lançando anátemas e excomuniões sobre os hereges e inimigos da fé, vejam agora a diferença. O Concílio Vaticano II não anatematizou nada nem excomungou ninguém, e o Papa até tem pedido perdão por certas atitudes arrogantes com que, no passado, seus antecessores agiram contra os cristãos ortodoxos, os protestantes, os judeus e até contra o sábio Galileu. Por sua vez, o Concílio Vaticano II teve a coragem de publicar documentos que representam uma nova atitude da Igreja frente ao mundo dos homens e ao mundo das religiões. Basta ler a *Gaudium et Spes*, isto é, a Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo actual, o célebre esquema 13. Veja-se a abertura ecuménica manifestada com o Decreto *Unitatis redintegratio* sobre a união das igrejas cristãs, o Decreto *Orientalium Ecclesiarum* sobre as Igrejas orientais, o Decreto *Ad Gentes* sobre a actividade missionária, o Decreto *Nostra aetate* sobre a Igreja e as Religiões Não-Cristãs. São temas de grande abertura teológica e de magnânima tolerância de espírito, que ultrapassam o proselitismo ressabiado dos tempos passados. A doutrina até nem é nova; o que é verdadeiramente novo e significativo é a grandeza de alma, a redescoberta de “aquilo que os homens têm de comum e os leva a viverem juntos”, a reprovação explícita de “toda e qualquer discriminação ou violência praticada por motivos de raça ou cor, classe ou religião” (*Nostra aetate*, 1.5). Deste modo, a Igreja não tem dificuldade em subscrever e difundir os Direitos do Homem proclamados pela Carta das Nações Unidas.

Note-se, porém, que nunca a Igreja se deixa levar pelo laxismo laico, que tudo mete na manga larga do permissivismo e da facilidade. Por essa razão, em nome do Evangelho de Cristo, a Igreja resiste, para muitos incompreensível e teimosamente firme, a certas formas de tolerância civil moderna, que matam a vida e ofendem a dignidade humana, como sejam: o aborto, o divórcio, a homossexualidade, o amor livre, a eutanásia, etc.

Por último, observe-se como a Igreja está metida e participa nos grandes problemas do homem debatidos pelas Nações Unidas, quer sejam da fome, da

pobreza, do controlo de natalidade ou da mulher. Poderá parecer que está ali como travão à tolerância permissiva dos estados laicos modernos. Na realidade, procurando não descurar as legítimas aspirações da sociedade do nosso tempo, a Igreja esforça-se por se situar sempre, segundo os dados da revelação, na defesa do homem enquanto imagem de Deus. Por isso é que as leis da Igreja não são impostas por tribunais ou por polícias e, se obrigam, é sempre no foro da consciência à luz da fé, livre e voluntariamente assumida. Certamente que a Igreja de Cristo, governada por homens, também comete erros, e todos o admitimos; mas a sua tolerância não pode deixar de ser fielmente arreigada no Evangelho de Cristo, porque, só “radicados e fundados na caridade” é que os cristãos compreenderão as exigências da sua fé, “que excede toda a ciência” (Ef. 3,17). Para tal é que a Igreja prega e defende, censura e exorta “oportuna e inoportunamente” (2 Tm. 4,2), tantas vezes criticada e incompreendida pela mentalidade laica, paganizada e permissiva da sociedade civil contemporânea.

Um dos elementos mais evidentes da prática da tolerância na Igreja é a atitude conciliadora e pacífica para com as outras Religiões ou Seitas. Neste aspecto, permita-se-me referir a doutrina do Mahatma Gandhi, mestre espiritual e político da Índia, para quem a obra de reforma social era a da “auto-purificação da nossa natureza”, exigindo o voto de não-violência ou, simplesmente, de tolerância, o que supõe um conjunto de regras morais fundamentais. Foi por isso que, em 1930, da cadeia de Yeravda, onde estava preso pelos ingleses como agitador político, ele escreveu uma série de 15 “Cartas ao Ashram”, isto é, ao grupo ou comunidade dos discípulos que, com ele, queriam progredir na vida espiritual. No seu escrito, falando da tolerância, Gandhi mostra-se algo reticente quanto à palavra tolerância, justamente porque, para ele, tal palavra incluía a ideia ou suposição de que a fé de outrem é inferior à nossa e imperfeita. Ele prefere a palavra Ahimsâ (*amor*), que nos obriga a ter pela fé de outrem o mesmo respeito que temos à nossa. Tolerância não significa indiferença pela nossa religião. Dá-nos, antes, uma verdadeira compreensão da nossa, a qual nos impõe um poder de penetração espiritual e mental que nos afasta do fanatismo e do fundamentalismo. Escrevia Gandhi: “A regra de ouro da nossa conduta é a tolerância mútua, pois nós nunca pensaremos todos a mesma coisa e só veremos a Verdade em fragmentos e por ângulos diferentes”. A tolerância, como princípio da não-violência, era, sem dúvida, uma regra prioritária de conduta para os seguidores do Jainismo, a que Gandhi pertencia. Estendia-se a todos os seres vivos e, talvez por isso, é que esta corrente religiosa do hinduísmo chegava ao cúmulo de prescrever que quem andasse pelos caminhos levasse um pano a tapar a boca para não matar os mosquitos que lhe viessem ao encontro.

Não esqueçamos que também o Cristianismo começou por ser uma seita em relação ao Judaísmo donde deriva. As seitas, através dum fundador carismático, separam-se sempre de alguma religião, ou porque a contestam parcialmente, ou porque lhe querem dar mais dinamismo e impacto, tomando depois o seu próprio rumo até, com o tempo, se constituírem igualmente em igrejas institucionais. As seitas são um fenómeno universal e permanente do espírito humano. Sempre houve e sempre haverá seitas, igrejas novas, se quiserem, enquanto o espírito humano for livre e raciocinativo e, portanto, nisto não vem mal nenhum. Em verdade, não pretendo, à partida, condenar as seitas. Defendo que, em princípio, qualquer religião é boa desde que ajude o homem a ser melhor e que, mesmo nas seitas, estão pessoas de bem, religiosa e moralmente bem intencionadas.

Reconheço que na vida do mundo há momentos históricos circunstanciais, crises de valores e tipos de sociedade que favorecem o surgimento de seitas com mais frequência e intensidade. Então, as instituições religiosas tradicionais, bem instaladas e algo anquilosadas, perdem peso social, vêm fugir-lhes os fiéis, tomam consciência da diminuição dos rendimentos, sentem-se ameaçadas. É isso precisamente o que está a passar-se no Ocidente Europeu, nesta viragem da história humana, ao fim do II Milénio Cristão. A Igreja Católica e as outras igrejas dão-se conta da sua fragilidade; os próprios estados desconfiam desses grupos religiosos marginais, guiados por um fanatismo tal que, às vezes, ameaçam a própria sociedade civil. Frente a esses movimentos de opinião ou espiritualidade, que exacerbam o comum das pessoas, fazem proselitismo e promovem manifestações contestatárias, as autoridades sentem-se tentadas a tomar atitudes que levam à intolerância, à perseguição religiosa e à coarctação da liberdade religiosa e política.

É certo que, não raro, por trás das boas intenções pregadas, as seitas podem encobrir inconfessáveis interesses até económicos, perseguir objectivos, religiosa, moral e politicamente nefastos, ou então aparecer elas próprias como subformas de intolerância e combate a outros movimentos de cariz mais ou menos político. A consulta de qualquer dicionário das seitas nos fará ver esses aspectos negativos. E, por isso, de quando em quando, devido à pressão da autoridade civil, somos confrontados com lastimáveis casos de suicídios colectivos, lavagem de dinheiro, tráfico de armas, toda essa espécie de artimanhas com que a aparente esperteza dum chefe carismático sabe manipular a debilidade das consciências, a ânsia religiosa e a credulidade fácil de uns tantos atarantados com os problemas pessoais, familiares, sociais, políticos e morais da sociedade contemporânea. Nestas circunstâncias, é fácil juntar descontentes, aflitos, revoltados, desiludidos e amalgamar toda essa gente numa onda entusiasmada e fanatizada, capaz de levar por diante um movimento que, à luz da razão prática, em situações normais, nunca seria viável. As seitas aparecem, assim, também elas, como fonte de intolerância, tanto mais



violentas ou psicologicamente agressivas quanto mais fundamentalistas. Vejam o que se passa em alguns países islâmicos com acções terroristas e suicidas, vejam o que se passou na Nova Guiné, na Suíça com a seita do “Templo dourado” (1994) e a hecatombe de suicídios ou mortes então provocadas. E repare-se que o fenómeno das seitas não é exclusivo do cristianismo. Todos temos bem presente a angústia vivida no Japão por causa do atentado provocado no metro de Tóquio com gás sarin por membros da seita da “Verdade Suprema”, cujos crimes o respectivo guru, Shoko Asahara, acabou por confessar.

Curiosamente, porém, as seitas não são causa mas efeito, isto é, são a demonstração visível das crises na sociedade, a tradução do sentimento de frustração que afecta muita gente; são igualmente um desejo e um movimento para ultrapassar espaços anquilosados e procurar soluções diferentes em novo espaço vital. Assim procederam, com santidade e virtude, certos loucos cristãos que queriam reformar a igreja e as almas. Assim fez, com enorme tolerância e paciência, S. Francisco de Assis e outros, talvez menos tolerantes, que até foram queimados como Savonarola. Eram os loucos da santidade e da perfeição, que muitas vezes os pretensos ortodoxos não compreendiam e até perseguiam!